

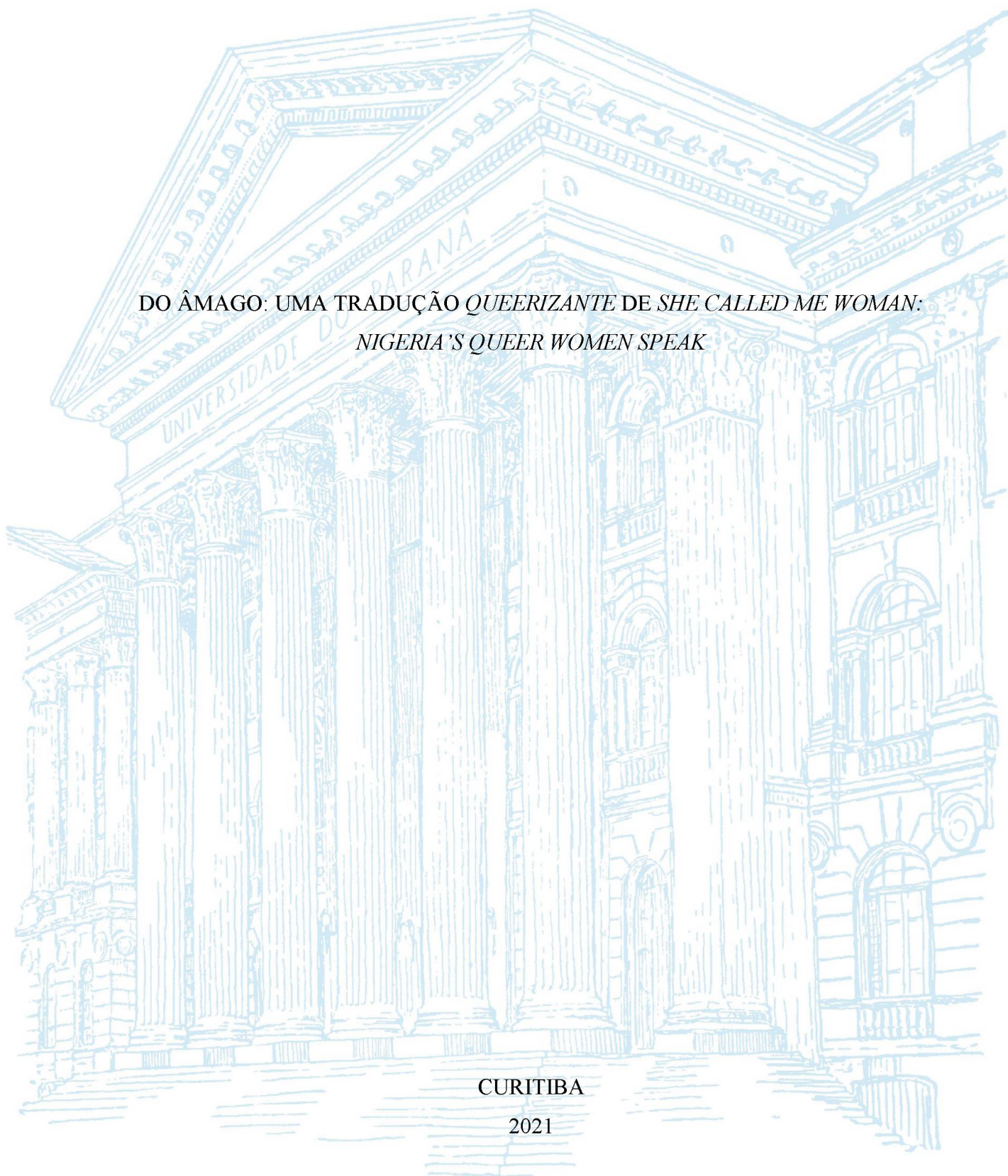
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CAROLINA KUHN FACCHIN

DO ÂMAGO: UMA TRADUÇÃO *QUEERIZANTE* DE *SHE CALLED ME WOMAN*:
NIGERIA'S QUEER WOMEN SPEAK

CURITIBA

2021



CAROLINA KUHN FACCHIN

DO ÂMAGO: UMA TRADUÇÃO *QUEERIZANTE* DE *SHE CALLED ME WOMAN*:
NIGERIA'S QUEER WOMEN SPEAK

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Letras, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestra em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Caetano W. Galindo

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Facchin, Carolina Kuhn

Do âmago : uma tradução queerizante de *She called me woman: Nigeria's queer women speak.* / Carolina Kuhn Facchin . – Curitiba, 2021.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador : Prof. Dr. Caetano W. Galindo

1. Teoria Queer - África. 2. Tradução e interpretação – Estudo e ensino.
3. Textos – Tradução. 4. Minorias sexuais – Nigéria. I. Galindo, Caetano
Waldrigues, 1973-. II. Título.

CDD – 896



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO LETRAS -
40001016016P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em LETRAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **CAROLINA KUHN FACCHIN** intitulada: **Do âmagô: uma tradução queerizante de She Called Me Woman: Nigeria's Queer Women Speak**, sob orientação do Prof. Dr. CAETANO WALDRIGUES GALINDO, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 26 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica

26/03/2021 14:52:11.0

CAETANO WALDRIGUES GALINDO

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

30/03/2021 14:23:40.0

FEIBRISS HENRIQUE MENEGHELLI CASSILHAS

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA)

Assinatura Eletrônica

26/03/2021 16:43:53.0

IAN ALEXANDER

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL)

Rua General Carneiro, 460, 10º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-150 - Tel: (41) 3360-5102 - E-mail: ppgglet@gmail.com

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 85287

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 85287

Para es amigues e companheiros *queer* – essas palavras são para vocês.

AGRADECIMENTOS

Quero começar agradecendo à instituição Universidade Pública. Que as Universidades possam continuar a ser, e, na verdade, ser cada vez mais, espaço de discussão, inclusão e afetividade. Que possam ser para sempre o espaço onde tantos de nós se veem e se descobrem.

Agradeço a minha família pelo apoio, pelo interesse e pelo encorajamento. Quero agradecer, principalmente, a minha mãe, Sandra, que sempre foi e, sinto, sempre será uma guerreira ao meu lado, não só me aceitando como lutando por mim; e os meus irmãos, Marina e Luiz, com quem eu briguei durante toda primeira metade da minha vida, e por quem agora eu brigo. Amo vocês.

As minhas amigas e os meus amigos, *todes*, por estarem sempre ao meu lado, por entenderem meus sumiços, pela constância. Em específico, quero agradecer a Nathi Streher pelos compartilhamentos de dor acadêmica – te admiro muito, amiga, obrigada por tudo; o Marcell Boareto pela companhia pandêmica quando foi possível, já que, às vezes, beber um vinho olhando para outro ser humano é o que nos traz de volta para a sanidade – obrigada, *amigah*; e a Bruna Dalmaso-Junqueira, que revisou minhas palavras e tentou organizar um pouco minha bagunça – amiga, o que dizer de ti? Dez anos de amizade e parece que foi ontem que te conheci no vestibular. Obrigada por ser quem tu é para mim.

Agradeço meu orientador, Caetano Galindo, pelos ensinamentos diretos e indiretos, pelos compartilhamentos aleatórios, pela paciência constante com meus sumiços e atrasos, pelos áudios quilométricos no WhatsApp, e por, aparentemente, ter muito mais fé do que eu de que eu iria conseguir terminar esta dissertação. Obrigada.

Por fim, quero agradecer duas criaturas que nunca vão nem saber ler esses agradecimentos, meus gatos, Bowie e Flô, pela companhia constante, carinhos, miados inoportunos, sonecas desaconselháveis. Meus companheiros de uma década, sem os quais eu teria surtado bem mais no último ano. Meus bichinhos, obrigada.

[...]

e quando falamos nós temos medo
de nossas palavras não serem ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
ainda estamos com medo.

Então é melhor falar
lembrando
nunca estivemos destinados a sobreviver.
(LORDE, 2020, p. 83, trad. Stephanie Borges)

RESUMO

Esta dissertação de mestrado conecta (e entrelaça) três corpos. O primeiro, corpo de texto estrangeiro, é a tradução de *She called me woman: Nigeria's queer women speak*, conjunto de vinte e cinco relatos anônimos de mulheres *queer*/LGBTQIA+ nigerianas, coletados e organizados por Azeenarh Mohammed, Chitra Nagarajan e Rafeeat Aliyu. O segundo, corpo de texto original, como um generoso prefácio ou enorme nota de tradutora, examina questões pertinentes para a compreensão da coletânea traduzida, a saber: a realidade de vivências e resistências *queer* na África e na Nigéria, especificamente; as possibilidades de contato e contribuição da teoria *queer* com/para os estudos de tradução, uma trajetória metodológica que começou a ser traçada recentemente e que abre largas possibilidades de exploração e análise de textos traduzidos, sejam eles de cunho sexual/*queer* ou não; e um exame das escolhas tradutórias específicas que empreguei na reescrita para o português dos relatos coletados por Mohammed, Nagarajan e Aliyu. E o terceiro, fora do papel/da tela, é o corpo-carne que traduz e escreve, eu, mulher *queer* lésbica, tradutora das palavras de outras mulheres *queer* cujas vivências se encontram e se afastam da minha, interpelando a minha caminhada. Nessa trajetória, utilizo as aproximações entre a teoria *queer* e os estudos de tradução propostas por estudiosos como B.J. Epstein & Robert Gillet (2017) e James Brian Baer & Klaus Kaindl (2018), entre outros. Também examino a potência dos relatos de vivências a partir de Flávia Biroli (2013; 2018) e Audre Lorde (2019). Esta dissertação se divide em sete partes. Na Introdução, examino os apontamentos das organizadoras do livro traduzido acerca de suas intenções e métodos, além de apresentar a obra e suas idealizadoras. No capítulo 2, Justificativas, apresento minhas motivações e razões para a escolha deste tema, de três pontos de vista: pessoal, social e acadêmico. O capítulo 3 discute o *queer* na África e os nós políticos, culturais e sociais enfrentados pela população LGBTQIA+ africana, enquanto o capítulo 4 discute, especificamente, as aproximações entre estudos de tradução e teoria *queer*, suas possibilidades e as avenidas abertas a partir delas. No capítulo 5, discuto minhas escolhas e estratégias tradutórias, examinando trechos dos relatos traduzidos. O capítulo 6 traz as Considerações Finais, onde proponho apontamentos a partir dessa experiência de tradução. Por fim, o capítulo 7 apresenta o texto traduzido. Desses entrelaçamentos, e da “atração entre corpo textual e corpo tradutor” (BOULANGER, 2005), proponho – e entrego – uma tradução assumidamente *queer*, utilizando os termos e a coloquialidade da comunidade lésbica/LGBTQIA+ brasileira, sem, no entanto, apagar as marcas de *nigerianidade* que apontam que essas vivências não nascem do contexto que conhecemos.

Palavras-chave: Teoria *queer*. Estudos de tradução. *Queer* e tradução. Tradução de relatos.

ABSTRACT

This Master's thesis concerns (and intertwines) three bodies. The first, the body of text in a foreign language, is the translation of *She called me woman: Nigeria's queer women speak*, a collection of twenty-five anonymous accounts of queer/LGBTQIA+ Nigerian women, collected and organized by Azeenarh Mohammed, Chitra Nagarajan and Rafeeat Aliyu. The second one, the original body of text, like a generous preface or a long translator's note, examines issues relevant to the understanding of the translated collection, namely, the reality of queer experiences and struggles for resistance in Africa and Nigeria, specifically; the possibilities of contact and contribution of the queer theory for translation studies, a methodological trajectory that has only recently been outlined and which opens up wide possibilities for exploration and analysis of translated texts, whether they are of a sexual/queer nature or not; and an examination of the specific translation choices that I employed in rewriting the accounts collected by Azeenarh, Chitra and Rafeeat. And the third part, outside the paper/screen, is the body-flesh that translates and writes, I, a lesbian queer woman, translator of the words of other queer women whose experiences meet and move away from mine, affecting my journey. In this trajectory, I use the approximations between queer theory and translation studies proposed by scholars such as B.J. Epstein & Robert Gillet (2017) and James Brian Baer & Klaus Kaindl (2018), among others. I also examine the power of first-person accounts from the studies of Flávia Biroli (2013; 2018) and Audre Lorde (2019). This thesis is divided into six chapters. In the Introduction, I examine the introductory note of the translated book, the editors' intentions and methods, in addition to presenting the work and the women who idealized it. In chapter 2, I present my motivations and reasons for choosing this subject, from three points of view: personal, social and academic. Chapter 3 discusses queer in Africa and the political, cultural and social struggles faced by the LGBTQIA+ African population, while chapter 4 specifically discusses the approximations between translation studies and queer theory, the possibilities and the avenues that they open. In chapter 5, I discuss my translation choices and strategies, examining excerpts from the translated narratives. Chapter 6 brings the Final Considerations, where I propose some thoughts that arose from this translation effort. And, finally, chapter 7 hold the translated text. From these intertwining parts, and the "attraction between textual body and translating body" (BOULANGER, 2005), I propose – and deliver – a translated text that is admittedly queer, using the terms and the colloquial way of speaking of the Brazilian lesbian/LGBTQIA+ community, without, however, erasing the marks of *Nigerianess* that underscore that these experiences were not born from the context we know.

Keywords: Queer theory. Translation studies. Queer and translation. Translation of first-person accounts.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 JUSTIFICATIVAS.....	25
2.1 EU, MULHER LÉSBICA E TRADUTORA	25
2.2 HISTÓRIAS COMO RESSIGNIFICAÇÃO DE VIVÊNCIAS E FERRAMENTA DE CORREÇÃO DO APAGAMENTO.....	29
2.3 A INVISIBILIDADE DA TRADUÇÃO DE TEXTOS DE PAÍSES AFRICANOS NA ACADEMIA.....	31
3 VIVÊNCIAS <i>QUEER</i> NA ÁFRICA.....	33
3.1 O <i>QUEER</i> NA ÁFRICA.....	35
3.2 O <i>QUEER</i> NA NIGÉRIA	46
3.2.1 Dados socioeconômicos e históricos	47
3.2.2 Direitos LGBTQIA+ na Nigéria.....	48
3.3 PERSONALIDADES <i>QUEER</i> DA ÁFRICA	52
4 TRADUÇÃO E <i>QUEER</i>.....	57
4.1 ALGUMAS PERSPECTIVAS JÁ CONHECIDAS	57
4.2 A TEORIA <i>QUEER</i> DOS ESTUDOS DE TRADUÇÃO	59
4.3 UM FECHAMENTO POSSÍVEL.....	69
5 A TRADUÇÃO DE <i>SHE CALLED ME WOMAN</i> / <i>ELA ME CHAMOU DE MULHER</i>. 72	
5.1 REFLETINDO SOBRE MEU EU TRADUTORA.....	72
5.2 UM BREVE GLOSSÁRIO COMENTADO.....	74
5.2.1 Dia a dia na Nigéria.....	74
5.2.2 Sistema escolar e testes.....	76
5.2.3 Cultura islâmica na Nigéria	77
5.2.4 Vocabulário geral	78
5.3 APONTAMENTOS SOBRE A TRADUÇÃO DE <i>ELA ME CHAMOU DE MULHER</i> ...	79
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
7 <i>ELA ME CHAMOU DE MULHER: RELATOS DE MULHERES QUEER DA NIGÉRIA</i>.	96
REFERÊNCIAS	97
APÊNDICE A	100

1 INTRODUÇÃO

O objeto principal desta dissertação é a tradução da coletânea de relatos de mulheres *queer* nigerianas *She called me woman: Nigeria's queer women speak* (2018), ou, em português, *Ela me chamou de mulher: relatos de mulheres queer da Nigéria* (apresentado na íntegra no Capítulo 7). Esta introdução abre um texto que acompanha essa tradução na tentativa de acrescentar meu ponto de vista – o da tradutora – a esse esforço tradutório. Ela serve como um início de conversa, como uma base sobre a qual será construído o resto de um diálogo.

O interesse por traduzir essa coletânea surgiu, para mim, justamente do fato de serem relatos de mulheres LGBTQIA+ reais. Como mulher lésbica, sei da carência que pessoas *queer*, como grupo, sofrem no que diz respeito a histórias que nos representem. Faz falta ler nossas histórias, e faz falta porque é importante. Aliás, é tão importante, e há tão pouca representatividade, que acabamos nos apegando a qualquer vislumbre de “*queeridade*” que percebemos em filmes, músicas, seriados, *reality shows*.

E a máquina do capital sabe disso: é só ver a multiplicação, nos últimos anos, de empresas e instituições investindo em um visual “gay” ou “LGBT” (muitas bandeiras de arco-íris) para captar o chamado “*pink money*”, ou “dinheiro rosa”¹ – o poder de compra da comunidade LGBTQIA+, que acaba gastando mais em marcas que investem nessa aparência de “representatividade *queer*”. Outra estratégia utilizada pelo marketing para se aproveitar da “sede por representatividade” da comunidade LGBTQIA+ é o “*queerbaiting*”², que acontece quando um filme ou série dá a entender que dois personagens terão um relacionamento homossexual, mas sem que isso de fato aconteça. Isso sem contar, é claro, as muitas séries e os filmes de serviços de *streaming* que colocam um ou dois personagens *queer* na história e lavam as mãos, por contarem que isso será o bastante para “fidelizar” o público dessa comunidade – e, normalmente, essa estratégia dá certo.

É possível questionar a importância de se ver representado nas histórias que o mundo conta – nos livros, nos filmes, na mídia, na arte, na música? Sim, sempre se pode argumentar que a representatividade é limitada, falha, mentirosa. Mas, para quem faz parte de algum grupo dito minoritário, alguma parcela da população que, historicamente, foi excluída dessas

¹ “Entenda: Pink Money e o poder do consumo rosa”. Disponível em: <https://medium.com/@pinkads/entenda-pink-money-e-o-poder-do-consumo-rosa-b6569e2a7d3a>. Acesso em 03 de março de 2021.

² “Queerbaiting na ficção: saiba o que é e por que é prejudicial”. Disponível em: <https://super.abril.com.br/blog/turma-do-fundao/queerbaiting-na-ficcao-saiba-o-que-e-e-por-que-e-prejudicial/>. Acesso em 03 de março de 2021.

narrativas, o valor de se enxergar em lugares que estão além de si é óbvio – e alto. Não se ver fora, às vezes, pode significar não se ver dentro.

Enquanto eu pensava em como escrever esta introdução, parei para assistir ao Roda Viva com a Erika Hilton³, a primeira vereadora trans e negra eleita na cidade de São Paulo, e também a mulher mais votada no Brasil nas eleições de 2020. A entrevista é excelente e levanta diversos pontos importantes, como a violência enfrentada pela parcela mais vulnerável da população no Brasil e as intimidações que Erika passou a sofrer assim que foi eleita e que, segundo ela, não podem impedir que ela exerça seu papel como vereadora eleita democraticamente.

Mas o que mais me chamou atenção na entrevista – talvez porque minha cabeça esteja tão focada no assunto de que trato nesta dissertação – foi a insistência de Erika na importância de apresentar possibilidades e horizontes diferentes, a partir de representações que fujam de estereótipos já “sentenciados”, para usar uma palavra sua. Falando da realidade das pessoas trans e travestis no Brasil, ela diz que

[...] nós ainda não servimos, as nossas narrativas ainda não servem para serem contadas, se não por uma perspectiva de nos mostrar como vítimas, de nos mostrar como alguém que não tem pertencimento social, político, econômico. Então, eu acho que toda vez que nós somos apenas retratados pelas manchetes policiais, pelos dados da violência, nós reforçamos uma desumanização, nós reforçamos um lugar de não-vida, e uma vida que só pode ser retratada se for a partir desta lente, a partir deste recorte.

Pensando nessa fala, fica muito claro que nem toda representatividade é proveitosa ou até válida. Há o que eu chamo de “representatividade torta”, aquela que nos mostra só uma parte de uma realidade, apenas uma faceta do que são, na verdade, existências completas. E se enxergar assim, como tendo só um caminho que se abre à frente, pode ser pior do que não ver caminho nenhum, principalmente quando parece que a estrada só guarda violência, invisibilidade, infelicidade.

Respondendo a outra pergunta na entrevista, Erika, ao falar de suas vivências como mulher trans e das experiências que teve por consequência de ocupar um corpo trans e negro, aponta a necessidade de que as vozes e as realidades de grupos sociais marginalizados sejam

³ HILTON, Erika. Entrevista concedida a Vera Magalhães no programa Roda Viva. TV Cultura, São Paulo, 01 fev. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=gqzQd0tN27w&ab_channel=RodaViva. Acesso em 14 de fevereiro de 2021.

ouvidas. Ela acredita que para humanizar corpos que são invisibilizados e desumanizados na sociedade, é preciso construir

[...] um novo imagético acerca do que é este corpo na sociedade como um todo. Quando nós não nos vemos representadas, quando nós não ocupamos outros espaços, quando nós só temos um único retrato acerca da nossa história, fica muito difícil de nós desconstruirmos, de nós ocuparmos outros lugares e resgatarmos essa humanidade.

Erika fala, aqui, da vivência de pessoas trans e travestis. Acredito, porém, que suas palavras ecoam para além dessa população e tocam todo grupo que se vê, de alguma forma, invisibilizado. Quando se fala de representatividade, o que importa, sim, é que estejam ao alcance dos olhos histórias diversas, completas, que possibilitem a construção de novos imaginários e novas possibilidades. E essas histórias não precisam ser perfeitas, corretas, sempre felizes – a questão é exatamente essa. Há toda uma gama de existências possíveis para qualquer pessoa, e, então, toda pessoa merece se ver na possibilidade de diferentes histórias.

Com *She called me woman*, como veremos abaixo, as organizadoras da coletânea quiseram apresentar essas histórias, esses relatos, no intuito de “corrigir apagamentos” e emprestar um suporte para que essas mulheres pudessem falar e, assim, representar a diversidade presente na comunidade *queer* nigeriana. Com a tradução, *Ela me chamou de mulher*, sinto que se dá um passo a mais; para além de representar a comunidade *queer*, o texto traduzido também fica disponível para um público falante de português, que ainda tem pouco acesso a textos da literatura⁴ de países africanos, principalmente traduzidos – sim, o acesso a esses textos está aumentando, graças à luta do movimento negro para trazer mais representatividade para a literatura; porém, ainda há muito caminho pela frente. Desse modo, aborda-se não somente a representatividade *queer*, mas também as literaturas africanas no Brasil.

A coletânea *She called me woman* foi publicada em 2018 pela Cassava Republic Press, uma editora de Abuja, capital da Nigéria. Os 25 relatos contidos no livro foram coletados e organizados por três mulheres cis nigerianas: Azeenarh Mohammed, que é advogada e feminista *queer*; Chitra Nagarajan, que é ativista, pesquisadora e escritora; e Rafeeat Aliyu, que trabalha como escritora, editora e consultora de desenvolvimento de conteúdo.⁵

⁴ Como “literatura”, incluo tanto textos de ficção quanto de não ficção.

⁵ Ao final do livro (Capítulo 7) há biografias expandidas de todas as organizadoras.

Em sua introdução aos relatos, as organizadoras dizem ter se sentido inspiradas e impulsionadas a realizar esse projeto a partir da leitura de outras obras⁶ com estruturas parecidas, mas que lidam com outros países. A partir disso, as três viajaram pela Nigéria coletando os relatos em conversas frente a frente com essas mulheres, que foram gravadas e depois transcritas e escritas como narrativas, com consultoria das entrevistadas, que tiveram a oportunidade de deixar seus relatos como queriam.

Azeenarh, Chitra e Rafeeat iniciam sua introdução dizendo que as discussões sobre a “questão *queer*” têm estado mais presentes do que nunca no dia a dia da Nigéria. O que acontece, porém, segundo elas, é que as pessoas LGBTQIA+ acabam sendo, ao mesmo tempo, invisíveis e hiper visíveis, pois são o assunto, mas nunca são incluídas nas conversas.⁷

Assim, as organizadoras dizem que, com *She called me woman*, esperavam corrigir “três tipos de apagamentos” que vinham percebendo nessas discussões. O primeiro seria justamente o apagamento das pessoas *queer* das conversas, como se elas não fossem parte fundamental do que está sendo discutido. O segundo é “a reescrita das muitas histórias e tradições culturais de sexualidades e papéis de gênero diversos na terra que hoje conhecemos como Nigéria.”; de acordo com elas, vivências não-heteronormativas e não-cisgêneras não são uma coisa nova, e essas histórias precisam ser resgatadas. E o terceiro tipo de apagamento que elas abordam é “o estado de negação ou esquecimento consciente adotado por muitas pessoas para lidar com as suas próprias experiências ou com as experiências de pessoas que conhecem.” Com isso, elas se referem às experiências que muitas meninas e meninos têm quanto crianças, mas que “esquecem” quando chegam à vida adulta; aos tios e tias que morrem solteiros ou que viveram sempre com um amigo ou amiga que ninguém comentava; entre outras pessoas LGBTQIA+ que fazem parte das rotinas dessas pessoas e cidades, mas são ignoradas nesse tipo de discussão.

Os relatos funcionam como capítulos dentro do livro, cada um iniciando com um título, uma citação e um aviso de conteúdo. Segundo as organizadoras, esses avisos foram incluídos para que os leitores pudessem tomar “uma decisão bem-informada sobre pular, ou não,

⁶ Ver: *Bareed Mista3jil* (Autoria coletiva, Grupo Meem, Líbano, 2009); *Facing the Mirror: Lesbian Writing from India* (Ashwini Sukthankar (Ed.), Penguin Books, Nova Deli, 1999); *Tommy Boys, Lesbian Men and Ancestral Wives: Female Same-Sex Practices in Africa* (Ruth Morgan & Saskia Wierenga (Eds.), Jacana Media, Joanesburgo, 2006).

⁷ A partir daqui, gostaria de fazer um pacto de leitura: não vou colocar as referências, autoras, data e página toda vez que citar algo que foi dito em *She called me woman / Ela me chamou de mulher*, pois acredito que isso acabaria ficando cansativo tanto para mim quanto para quem está lendo. Vou, sim, sempre citar o relato de onde tirei a citação, ou, aqui, no caso, deixo claro que foi da Introdução ao livro, para que seja mais fácil consultar, caso seja desejado, o material fonte. A tradução na íntegra está no Capítulo 7 desta dissertação.

quaisquer narrativas.” Isso porque algumas das histórias lidam com temas bastante sensíveis, como suicídio, depressão, estupro e abuso infantil. As organizadoras alertam, porém, que nem todo tipo de violência foi incluído nos avisos de conteúdo. Questões como discurso de ódio e conflitos familiares não são alertadas, já que, considerando do que se trata o livro e os relatos contidos nele, “infelizmente, elas já são esperadas.”

Cada texto tem em média dez páginas e segue uma estrutura parecida, quase um roteiro. As entrevistadas falam onde moram, como é sua vida no momento; falam da infância, do relacionamento com suas famílias, do tempo na universidade, de suas carreiras; comentam suas experiências sexuais, com mulheres ou homens, e sobre como se “descobriram” mulheres *queer*; falam sobre seus relacionamentos passados e presentes e sobre as expectativas que têm para o futuro; por fim, deixam um “recado” para os leitores/para a comunidade lésbica/*queer*.

Apesar da estrutura similar, cada relato é muito diferente do outro. As mulheres entrevistadas têm vivências muito diferentes umas das outras. Algumas são mais politizadas, outras menos; algumas tiveram vidas mais fáceis, outras, mais difíceis; algumas sabiam desde sempre que se interessavam por mulheres, outras descobriram mais tarde. A grande maioria das entrevistadas mora na Nigéria, mas algumas moram em outros países e têm famílias nigerianas. Segundo as organizadoras, a maior parte das mulheres que participaram do projeto é de classe média, mas todas as classes sociais estão presentes nos relatos. Além disso, elas lamentam a presença escassa de mulheres mais velhas – as participantes têm entre 20 e 42 anos. As mulheres de mais idade que foram consultadas para darem seus relatos não se interessaram em participar do projeto, segundo as organizadoras.

Outro elemento que difere de um relato para outro é o tom utilizado por cada entrevistada. Algumas têm um estilo de narrativa dinâmico, enquanto outras têm um discurso mais “alongado”, se atendo a cada lembrança relatada. Umas são mais diretas, sem rodeios, outras embelezam suas experiências com adjetivos e detalhes. É possível, acredito – e foi uma preocupação na tradução – perceber diferenças de ritmo e estilo entre as narradoras, e foi interessante notar o jeito diferente como as mulheres mais jovens e as mais velhas interpretam suas experiências e enxergam suas realidades.

Azeenarh, Chitra e Rafeeat, na introdução aos relatos, apontam que vários deles têm discrepâncias, contradições. Tanto os estilos de narrativa quanto essa questão das afirmações contraditórias presentes em alguns textos são abordadas no capítulo 5 desta dissertação, em que eu falo do meu processo tradutório. Mas é importante apontar, aqui, que as organizadoras dizem acreditar “[...] que é possível aprender muito sobre as narradoras e sobre como elas veem a si mesmas, a partir dessas inconsistências. Assim, reportamos essas histórias de vida como nos

foram contadas, sem tentar passar a limpo ou ‘organizar’ quaisquer contradições presentes nas narrativas.”

A introdução das organizadoras conta como foi difícil encontrar mulheres dispostas a participarem do projeto, e que mesmo as que, a princípio, haviam respondido afirmativamente ao convite, às vezes não apareciam na hora marcada para as entrevistas, ou chegavam ao local e não conseguiam criar coragem para, de fato, falarem. As autoras contam que muitas das entrevistadas nunca tinham relatado suas vivências antes das entrevistas, e que se abrir foi, para algumas, “uma experiência catártica”. Isso pode ser visto dentro dos relatos. A narradora QM, em “Eu só admiro mulheres”, inicia seu relato dizendo: “Eu estou muito animada porque nunca contei a minha história. Finalmente tenho alguém pra quem contar a minha história, alguém com quem compartilhar as minhas dores.”

As organizadoras comentam a coragem que as mulheres precisaram ter para participar do projeto. Elas deixam claro que todas as participantes foram informadas de que tinham a oportunidade de retirar seus relatos a qualquer momento antes da publicação, e que muitas optaram por isso, mesmo depois de terem dado a entrevista. Apesar dos relatos serem anônimos (as entrevistadas são identificadas apenas por suas iniciais, e todos os nomes nas narrativas também são apenas iniciais), muitas participantes temiam ser descobertas. Outras, ao contrário, queriam que seus nomes aparecessem na publicação. As organizadoras optaram por anonimizar todas as participantes para manter um padrão. Sobre o anonimato das mulheres, elas dizem que percebem a aparente contradição de falar em visibilizar uma comunidade e, ao mesmo tempo, publicar suas histórias como anônimas. Elas acreditam, porém, “[...] que escrever e documentar essas narrativas, no mínimo, garante que as experiências vividas, se não as pessoas que as vivenciaram, entrem para a história.”

Sobre a terminologia, mais especificamente, sobre as palavras utilizadas para se referir à comunidade *queer* no livro, as organizadoras dizem que “[a]s narradoras utilizam uma vasta gama de diferentes nomes para se descreverem: *lola*, *luadi*, *lakiriboto*, homossexual, gay, lésbica, trans, bissexual, *queer*. Nós usamos *queer* como um termo guarda-chuva nesta introdução, e mantemos os termos utilizados pelas narradoras nas narrativas.” Eu gostaria, além disso, de apontar que as narradoras e também pesquisadores e pesquisadoras que cito nesta dissertação se referem a essa comunidade de formas diferentes, principalmente no que diz

respeito à sigla que a denomina: alguns usam LGBT, outros LGBTQ, outros LGBTIQ; eu sempre utilizo a sigla LGBTQIA+⁸ e a palavra *queer* para me referir a essa população.

É interessante notar, na leitura dos relatos, que o *queer* do título, de fato, engloba diferentes sexualidades, expressões de gênero e entendimentos do que é ser *queer*. A maioria das entrevistadas se identifica como lésbica, mas há toda uma gama de outras sexualidades e expressões de gênero. O primeiro relato, que dá nome ao livro, é de uma mulher trans. Algumas das entrevistadas dizem que são bissexuais. Outras já se relacionavam com homens, mas hoje se identificam como lésbicas, e outras, ainda, nunca se relacionaram com homens. Apesar de nenhuma delas se dizer explicitamente homem trans – e essas palavras generificadas foram uma questão na tradução –, pelo menos uma se mostra desconfortável em sua vivência como mulher. E há, também, mulheres entrevistadas que dizem se identificar como *queer* mesmo nunca tendo tido uma experiência sexual ou até romântica com outra mulher. É, de fato, um grupo bastante abrangente no que diz respeito a esses entendimentos.

Em sua introdução, Azeenarh, Chitra e Rafeeat também explicam que decidiram que o livro trataria das histórias de *mulheres queer*, especificamente, por acreditarem que essa parcela da comunidade é frequentemente silenciada e invisibilizada, já que as discussões acerca das vivências LGBTQIA+ normalmente são centradas nas experiências de homens *queer* cisgêneros. Isso não é nenhuma novidade para quem acompanha discussões sobre essa população, e no Brasil e em outros países esse padrão é o mesmo: mulheres, tanto cis quanto trans, ficam à margem das discussões, e os homens cis tomam a dianteira.

As organizadoras da coletânea também explicam que tinham dois grupos em mente quando pensaram no público a que o livro se dirige: “nos dirigimos ao público em geral, para espelhar a realidade e mostrar a riqueza e diversidade da sociedade nigeriana; e nos dirigimos à comunidade *queer*, para proporcionar uma plataforma em que essas pessoas possam falar e ver sua vida refletida em technicolor.”

Foi pensando em expandir esse escopo e incluir nele o público brasileiro – tanto nossa comunidade LGBTQIA+ quanto outros leitores e leitoras – que me interessei por traduzir esses relatos. A ideia de traduzir histórias reais de pessoas *queer* me atrai principalmente porque casa duas ideias, ou ideais, que me entusiasmam: o compartilhamento de vivências reais de pessoas

⁸ LGBTQIA+: (L)ésbicas, (G)ays, (B)issexuais, (T)ranssexuais, (Q)ueer, (I)ntersexos, (A)ssexuais, e (+), que inclui pessoas que se identificam com outras sexualidades e gêneros que não estão contempladas por essas seis.

queer e a tradução como instrumento de propagação de experiências previamente ignoradas e de combate a preconceitos e estereótipos.

Assim, como dito acima, o objeto principal deste trabalho de dissertação é a tradução de *She called me woman: Nigeria's queer women speak*. Para além disso, esta porção “autoral” da dissertação, que acompanha o texto traduzido, está dividida em seis capítulos, além desta introdução.

O capítulo dois traz as minhas justificativas para a elaboração desta dissertação. As justificativas estão divididas em três dimensões: pessoal, social e acadêmica. Acredito que, assim, posso esclarecer melhor o meu interesse por traduzir este livro de relatos, além de possibilitar que meu trabalho se expanda para além de si.

No capítulo três, “Vivências *queer* na África”, analiso e apresento alguns aspectos das realidades vividas por pessoas LGBTQIA+ na África. Sempre na tentativa de fugir de estereótipos, procuro apresentar facetas das experiências dessa comunidade em solo africano que vão de encontro às ideias pré-concebidas sobre essa questão que são prevalentes no ocidente, incluindo o Brasil. Também, pensando em um possível desconhecimento sobre o país entre o público de leitoras e leitores brasileiros, apresento um breve resumo da história da Nigéria, especificamente, já que *Ela me chamou de mulher* trata de histórias de mulheres nigerianas. Apresento uma síntese de aspectos socioculturais, políticos e econômicos, e também me aprofundo na questão LGBTQIA+ nesse país. Para finalizar o capítulo, comento alguns artistas e algumas personalidades *queer* da África.

No capítulo quatro, “Tradução e *queer*”, desenvolvo um breve (brevíssimo!) panorama dos estudos de tradução *queer*, ou da teoria *queer* nos estudos de tradução. Essa é uma linha de pesquisa que ainda é incipiente, principalmente no Brasil, mas provoca – e quer provocar – discussões e rupturas nos estudos e na prática da tradução. Apresento uma bibliografia resumida para consulta, e me ateno à análise mais aprofundada de alguns artigos de referência.

O capítulo cinco, “A tradução de *She called me woman/Ela me chamou de mulher*”, fala, justamente, dos meus processos tradutórios durante e para a tradução dos relatos. Também toco, brevemente, na minha experiência e história como tradutora. Além disso, esse capítulo comenta questões presentes nas narrativas contidas no livro, esclarecendo e elaborando alguns conceitos e eventos que são mencionados frequentemente nos relatos, e cuja compreensão pode, acredito, conceder mais uma camada de entendimento e aproveitamento para a leitura do livro.

No capítulo 6, conclusões, ou, melhor dizendo, Considerações Finais, exponho o que sinto que posso ter aprendido e solidificado no processo de escrita desta dissertação, tocando, também, no que penso que acabei desaprendendo e desmontando. Pensar em conclusão quando

se fala de tradução é uma tarefa ingrata; não existe tradução concluída. O traduzir é um processo que comporta infinitas possibilidades e reescritas, sempre. Porém, é possível e relevante apontar novas perguntas, ideias e provocações que nascem da análise de nosso próprio esforço tradutório.

Por fim, e finalmente, a dissertação culmina no capítulo 7, “*Ela me chamou de mulher: relatos de mulheres queer nigerianas*”, que apresenta os 25 relatos traduzidos.

2 JUSTIFICATIVAS

A justificativa desta dissertação se divide em três partes: pessoal, social e acadêmica. Acredito que essa divisão é importante para expandir esta dissertação para além dela mesma. A tradução que realizei aqui trata de um tema pessoalmente afetivo, socialmente pertinente, e que, academicamente, está ainda dando passos iniciais. Por isso, me parece fundamental esclarecer os caminhos que me trouxeram até aqui e as bases que, penso, sustentam o trabalho que estou apresentando.

2.1 EU, MULHER LÉSBICA E TRADUTORA

O desejo por traduzir esta coletânea de relatos vem de um lugar muito pessoal. Eu sou uma mulher lésbica que se assumiu como lésbica “tarde”⁹, aos 25 anos. Muitas vezes, me pergunto – ou me perguntam – por que demorei tanto tempo para entender meus desejos e, falando de um modo mais geral, “entender quem eu era”. A única explicação que consigo encontrar quando examino essa parte da minha vida é que não fui exposta a mulheres lésbicas ou bissexuais que levavam vidas parecidas com a vida que eu queria levar – vidas felizes. Nas poucas vezes em que vi casais de mulheres em novelas ou filmes, elas eram tristes, abandonadas pela família, impedidas de viver com quem amavam. Ao vivo, eu não tinha notícia de mulheres que amavam outras mulheres. E essa falta de representatividade acabou pesando em minha própria existência.

Eu me lembro de ouvir a palavra “sapatão” pela primeira vez quando a Cássia Eller morreu, em 2001. Eu tinha dez anos de idade e ouvi alguém se referindo a ela como “aquela sapatão” e, quando perguntei o que isso queria dizer, só me responderam que era algo errado, que era só olhar para ela, que ela parecia um homem. Não sei o quanto isso pode ter pesado na

⁹ Vale aqui uma nota para deixar claro que o conceito de se assumir “tarde” ou até “cedo” é muito subjetivo e atravessado por diversas questões que dizem respeito somente à pessoa que está saindo – ou não – do armário. Cabe a cada um conhecer as próprias possibilidades. Existem forças muito maiores e mais pervasivas do que “saber de si” ou a vontade de se assumir, e cada um sabe o peso delas sobre as suas decisões. Já diria Adrienne Rich em seu “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica” (1980/2021) que “[a heterossexualidade compulsória] coloca um sem-número de mulheres aprisionadas psicologicamente, tentando ajustar a mente, o espírito e a sexualidade dentro de um roteiro prescrito [...]”. Existem normas sociais estabelecidas para nos impelir a seguir um modelo confortável para o sistema. E para além dessas forças, há também nossa subjetividade, nosso direito de esperar estar pronta, ou pronto, ou pronte, para tomar essa decisão – que é grande. Não existe um só jeito de viver a própria existência *queer*, e acredito que os relatos de *Ela me chamou de mulher* são bons exemplos dessa variedade de possíveis caminhos.

minha saída tardia do armário. Será que ficou na minha cabeça a ideia de que uma “sapatão” era uma mulher errada? Só sei que com certeza foi mais uma figurinha no álbum da representatividade torta que completei na infância e adolescência. Lésbicas não eram só infelizes, elas também eram erradas (e se pareciam com homens).

Quando eu era adolescente, assisti diversas vezes – no Telecine – a um filme chamado “Imagine eu e você”, provavelmente a primeira comédia romântica com protagonismo lésbico – ou, enfim, com uma história de amor entre duas mulheres – que eu já tinha assistido. Uma vez eu também assisti a um episódio de “The L Word” na Warner mas lembro de ficar um pouco chocada por causa de uma cena de sexo – é o que acontece, talvez, quando se mora numa cidade do interior do Rio Grande do Sul e se frequenta uma escola católica e se vive em uma família bastante conservadora. Mas o que mais aparece na minha mente quando penso nessas experiências é o quanto eu desejava *não* ser lésbica. Eu pensava: meu deus, e se eu for lésbica? E abandonava a hipótese na reticência.

Porque eu já sabia que me sentia atraída por outras meninas. Eu me lembro de ter paixonites por amigas e colegas desde bem nova. Mas eu me consolava pensando que também gostava dos meninos, uma coisa que, depois, descobri que é bem comum. É bem comum pensar que tudo bem você querer beijar mulheres se você também quer beijar homens; é um pensamento atenuante frequente nas mentes de adolescentes que se descobrem lésbicas. O medo, parece, está em gostar de só uma dessas coisas – a primeira.

Na escola, eu e minhas amigas às vezes nos beijávamos “só para ver como era”. Hoje em dia, todas elas são heterossexuais, e às vezes penso nesses beijos meio bêbados nas festinhas em casas de amigos e me pergunto o que as levava a quererem dar esse passo – acho que a sexualidade realmente é, ou começa como, curiosidade. Para mim, era estranho, não por ser ruim, mas justamente porque parecia melhor do que deveria ser. Mas, na minha cabeça, eram só experiências bobas, ou, melhor dizendo, só podiam ser essas experiências bobas, porque eu não conhecia ninguém que vivia como lésbica e tinha um bom relacionamento com a família e amigos e, enfim, era feliz. Eu ainda tinha uma visão muito torta do que significava ser uma mulher que ama outras mulheres, e a imagem que eu tinha dessas vidas não me atraía.

É claro que, com o tempo, eu acabei conhecendo mulheres lésbicas que tinham vidas felizes, bonitas, interessantes. Também fiz amigos gays e passei a me considerar “oficialmente” bissexual. E isso é o que me deixa ainda mais confusa quando penso nos caminhos da minha sexualidade até eu me assumir lésbica. Porque aos 20 anos eu já vivia uma vida que incluía pessoas lésbicas, gays, bissexuais. Eu já conseguia enxergar que essas pessoas existiam e obviamente tinha um leque mais vasto de possíveis representações. Então, por que eu demorei

mais cinco anos para me entender como lésbica e passar a viver essa existência como vivo hoje? Sempre que penso nisso, para além da frustração, me impressiono com como a falta total de representatividade – ou, pior, a presença de uma representatividade tão torta – em anos formativos me custou algum tempo de autoconhecimento e aceitação.

Na universidade, comecei a militar no movimento feminista e a ter amigas próximas que eram lésbicas, e que me apresentaram para toda uma cultura “sapatão”, e para possibilidades de existência que eu nunca tinha vivenciado tão de perto. Parei de me relacionar com homens, mas continuei me dizendo bissexual – passei por um tempo em que tinha vergonha de ser tão “velha” e querer reivindicar essa identidade que até aquele momento não tinha sido minha. Foi uma das minhas amigas mais próximas, a Isa, que é lésbica assumida desde a adolescência – o tipo de mulher que eu não queria ofender me assumindo “tão tarde” – que um dia me olhou bem na cara e disse para eu deixar de ser boba e viver o que eu já sabia.

Todo esse relato foi para chegar em 2018. Eu estava traduzindo a obra *Água doce* (no original: *Freshwater*), de Akwaeke Emezi, um autor trans nigeniano¹⁰. Eu o seguia no Twitter, e um dia ele postou sobre *She called me woman: Nigeria's queer women speak*, fazendo vários elogios e falando da necessidade de representatividade *queer* na Nigéria – um tema muito presente em sua escrita também –, e eu fiquei interessada e comprei o livro no mesmo dia. E que presente foi ler esses relatos. Porque apesar das enormes e óbvias diferenças de vida e experiências entre eu e essas mulheres, quase todas elas falam, em alguma medida, de como não conheciam outras mulheres que se sentiam como elas, de como não se enxergavam em ninguém de seu convívio, e de como toda a notícia que tinham do que significava ser uma mulher que se relaciona com mulheres era triste, desastrosa e solitária.

E outra temática comum é como o compartilhamento de experiências, como a convivência, mesmo que breve, com pessoas que se sentem do mesmo jeito ou que, ao menos, compreendem o que você sente, pode ser transformador. É muito solitário e desesperador sentir como se só você estivesse passando por alguma coisa, principalmente se essa coisa é demonizada e dita errada, nojenta, feia, triste. Conversar com outros alguéns que estão passando pela mesma coisa é um grande alívio: de repente, você não precisa carregar todo o peso do mundo sozinha; de repente, você não é bizarra, não está doente ou condenada a uma vida horrível.

¹⁰ No inglês, Akwaeke usa o pronome “they”. Em nossas conversas com o autor sobre o uso de pronomes no português e a infeliz “generificação” total da nossa língua, ele optou por ser tratado no masculino no Brasil.

Na falta da possibilidade de conversas cara a cara, de convívio com outras pessoas LGBTQIA+, acredito que a arte, a música, a literatura, o cinema, a televisão, são fortes aliados para pessoas – adolescentes, adultos, idosos – que estão descobrindo coisas em si e sentem que não têm com quem conversar. Saber que essa realidade com a qual você sonha existe pode fazer toda a diferença.

Eu acredito que é fundamental andar pelo caminho que vai ao encontro de cada vez mais representatividade – no caso desde livro, representatividade não apenas LGBTQIA+, mas também de vivências nigerianas, e *queer* nigerianas –, cada vez mais visibilidade, de apresentar mais possibilidades de existência. Se enxergar no outro importa, assim como ver o outro em si mesmo. Considero a tradução deste livro, e de livros como este, uma empreitada justificada não só por sua importância cultural, mas, talvez acima disso, por seu peso pessoal e individual.

Para mim, uma mulher lésbica, branca, brasileira, a identificação com os relatos que apresento traduzidos nesta dissertação se deu pelos pontos de contato *queer* entre minhas vivências como lésbica e as vivências dessas mulheres nigerianas. Mesmo considerando as diferenças culturais e raciais, muito do que é dito pelas mulheres entrevistadas em *Ela me chamou de mulher* tem eco em minhas experiências. E, para além de uma identificação pessoal, entendo a importância cultural e social da tradução e divulgação dessas histórias, para que elas possam ser lidas por outras pessoas, sejam elas *queer* ou não, pois elas podem encontrar outros pontos de diálogo com os relatos. Penso, nesse sentido, nas palavras de Audre Lorde em *Irmã outsider* (2019).

E nos lugares em que as palavras das mulheres clamam para ser ouvidas, cada uma de nós devemos reconhecer a nossa responsabilidade de buscar essas palavras, de lê-las, de compartilhá-las e de analisar a pertinência delas na nossa vida. Que não nos escondamos por detrás das farsas de separação que nos foram impostas e que frequentemente aceitamos como se fossem invenção nossa. Por exemplo: “Provavelmente eu não posso ensinar literatura feita por mulheres negras – a experiência delas é diferente demais da minha”. E, no entanto, quantos anos vocês passaram ensinando Platão, Shakespeare e Proust? “Ela é uma mulher branca, o que teria para me dizer?”. Ou: “Ela é lésbica, o que meu marido, ou meu chefe, diria?”. Ou ainda: “Essa mulher escreve sobre os filhos e eu não tenho filhos”. E todas as outras incontáveis maneiras de nos privarmos de nós mesmas e umas das outras. (p. 55)

Essa citação faz muito sentido para mim, principalmente pensando na perspectiva que sempre tive em se tratando de tradução, ainda mais a tradução de literaturas. Uma das coisas mais caras para mim no ato de traduzir, é a responsabilidade e o prazer de, no meu trabalho, ter o privilégio de poder fazer o indispensável exercício de tentar compreender outra pessoa – e de

um jeito tão profundo: selecionando palavras para dizer o que ela disse. Para isso, eu acho sempre interessante encontrar intersecções entre quem eu sou e quem essa pessoa é – e sempre há alguma intersecção. E é a partir desse ponto em comum, e focando nesse ponto em comum, que, penso, é possível ramificar e entrelaçar vivências.

Apesar disso, é claro, eu entendo meu lugar como mulher branca e não-africana traduzindo essas vivências. E não só no trabalho que fiz com esses relatos para a dissertação, mas em minhas atividades como tradutora de literaturas africanas de língua inglesa, examinar o meu lugar social é sempre fundamental. Não importam só os pontos em comum, é também essencial olhar para o que me afasta dos autores e autoras com quem trabalho.

Porém, olhar para os pontos de afastamento entre minhas experiências e os/as autores/as e literaturas que traduzo não pode, em minha perspectiva, me isentar de fazer esse movimento que sinto que faço com o meu trabalho como tradutora. Nas minhas traduções e, para além delas, nos meus esforços para divulgar e defender as literaturas africanas, para falar delas, nos meus estudos voltados para elas, está muito da minha luta de posicionamento antirracista e decolonial. Não desejo nunca assumir um lugar de fala¹¹ que não ocupo, ou mediar as palavras de pessoas negras a partir da minha branquitude; desejo, sim, utilizar minha posição de privilégio, a partir do meu trabalho, para ajudar a possibilitar que esses autores e autoras e suas literaturas ocupem novos espaços.

2.2 HISTÓRIAS COMO RESSIGNIFICAÇÃO DE VIVÊNCIAS E FERRAMENTA DE CORREÇÃO DO APAGAMENTO

Em seu TED “*The danger of a single story*”, realizado em 2009, Chimamanda Adichie utiliza suas experiências pessoais para falar de como histórias – as reais e as fictícias – moldam nossa percepção do mundo, criando ou quebrando estereótipos, nos abrindo para novas possibilidades, ou nos fechando em um mundo de percepções limitadas. “*Histórias são importantes. Muitas histórias são importantes. Histórias já foram usadas para expropriar e difamar, mas também podem ser usadas para empoderar e humanizar. Histórias podem acabar*

¹¹ Sobre o conceito de “lugar de fala”, é interessante ler o livro de Djamila Ribeiro, *Lugar de Fala* (Editora Jandaíra, 2019). É um livro curto e certeiro para entender esse termo tão usado em discussões atualmente.

com a dignidade de um povo, mas também podem recuperar essa dignidade.”¹², Adichie diz ao fechar sua fala.

Conhecer só um lado da história, ou uma “história única”, pode ser mesmo catastrófico, porque pode confirmar estereótipos e preconceitos, além de invisibilizar pontos de vista e vivências. As organizadoras de *Ela me chamou de mulher* tinham isso em mente quando viajaram pela Nigéria coletando relatos de mulheres *queer* que vivem no país ou cujas famílias são nigerianas. Elas dizem, em sua introdução aos relatos, que sua intenção com essa coletânea seria “corrigir a invisibilidade, a confusão, a caricaturização e o apagamento da história” que são impostos a mulheres *queer* na Nigéria, relegadas a uma só história – a história da tristeza, da perseguição –, conscientes de como essa narrativa insistente, reforçada pela religião no país, pode desencorajar pessoas LGBTQIA+ a viver suas sexualidades e realidades de gênero plenamente. Segundo as organizadoras, o simples fato de compartilhar suas histórias foi, para muitas das participantes, catártico.

No segundo capítulo de seu livro *Autonomia e desigualdades de gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática* (2013), Flávia Biroli fala de como as histórias das mulheres foram contadas por homens e, por isso, excluem conquistas e apresentam os fatos de forma unidimensional, tendenciosa. Ela aponta que o compartilhamento e o resgate das vozes de mulheres servem para “expor as fissuras existentes na dominação”, ou seja, os buracos, as inconsistências nas representações de mulheres perpetuadas pelo discurso do senso comum, expondo essas feridas no esforço de demonstrar que “a dominação não totaliza as experiências” (BIROLI, 2013, n.p.). Ou, como diria aquele “provérbio africano”¹³: “Até que os leões inventem as suas próprias histórias, os caçadores serão sempre os heróis das narrativas de caça”. É importante inventarmos, contarmos e conhecermos nossas próprias histórias.

No prefácio para seu livro de ficção *Carol* – publicado sob o pseudônimo Claire Morgan –, Patricia Highsmith fala de como recebeu centenas de cartas após a publicação de *Carol*, em sua grande maioria falando da importância de ler uma história entre duas mulheres que não terminasse em tragédia – mesmo uma história de ficção. Em 1952, quando esse livro foi lançado, histórias homossexuais precisavam ser escondidas ou contadas em tom de moral – se

¹² “*Stories matter. Many stories matter. Stories have been used to dispossess and to malign, but stories can also be used to empower and to humanize. Stories can break the dignity of a people, but stories can also repair that broken dignity.*” (A não ser quando especificado em contrário, todas as traduções contidas neste trabalho de dissertação são da autora.)

¹³ Eu implico sempre com a expressão “Provérbio africano” que acompanha esse provérbio nas suas muitas aparições por aí, porque é africano de onde, de que etnia, de que país? Mas pesquisando, encontrei que é um provérbio realmente comum em todo o continente, em diversas línguas, e já não se sabe da onde surgiu especificamente.

você for lésbica, você vai morrer, ou vai ser condenada à infelicidade. Livros como *Carol* foram importantes, pois apresentavam cenários possíveis, futuros possíveis, além de possibilidades de amor e romance que iam além da ideia heteronormativa presente em outras obras e no discurso do senso comum. Ele não foi o primeiro livro a ter um final feliz, nem o único a contar uma história de amor entre duas mulheres. Muito antes disso, Gertrude Stein, por exemplo, já escrevia sobre os romances lésbicos que ela e suas amigas viviam, e sobre sua companheira, Alice B. Toklas, além de falar da lesbianidade para além do amor romântico – o que é também muito importante. Ainda assim, *Carol* foi um livro muito lido e comentado quando foi lançado, e acho importante mencionar a recepção que a autora percebeu por parte das leitoras, ainda que essa ocasião seja, possivelmente, e felizmente, apenas uma entre tantas.

Apesar de todo o avanço que já foi alcançado nas lutas por visibilidade LGBTQIA+, ainda existe um longo caminho pela frente. O compartilhamento de vivências múltiplas, conflitantes, paradoxais, para que se possam entender as muitas existências lésbicas, e gays, e bissexuais, e transexuais, continua se fazendo necessário. As vivências LGBTQIA+ ainda são cercadas de estereótipos que muitas vezes levam à violência física ou psicológica. O compartilhamento de nossas histórias pode representar uma quebra de medos e certezas e a abertura de futuros e cenários possíveis.

2.3 A INVISIBILIDADE DA TRADUÇÃO DE TEXTOS DE PAÍSES AFRICANOS NA ACADEMIA

Desde 2017, trabalho com a tradução de textos da literatura africana de língua inglesa. Quando decidi que queria voltar para a universidade e tentar o mestrado, imediatamente decidi permanecer nesse campo de estudos, aprofundando meu conhecimento acerca da tradução desses textos. A falta de referências, principalmente no Brasil, de estudos que tratem dessa área, acaba sendo um dos meus grandes desafios. Pouco se fala na academia das especificidades da tradução para o português do inglês não-hegemônico falado e escrito em países como a Nigéria, o Quênia e o Zimbábue, e menos ainda das diferenças entre eles. São raros os relatos ou aprofundamentos acerca da tradução da literatura do continente africano no Brasil.

O mesmo acontece com os estudos de traduções a partir de uma perspectiva *queer*: são praticamente inexistentes no Brasil. É verdade que essa é uma área nova no resto do mundo também, com a maioria da produção que liga os estudos de tradução e a teoria *queer* saindo dos

Estados Unidos, mas mesmo esses livros e artigos não são traduzidos, e nem comentados, no Brasil, em sua maioria.

É importante, porém, e feliz, apontar que os ventos estão mudando, e que cada vez mais, dentro das universidades, vê-se um interesse por pesquisas que desviam do já muito estudado. Um exemplo muito pertinente, inclusive, para esta dissertação, é o grupo de pesquisa “Pós-colonialidade, Feminismos e Epistemologias Anti-hegemônicas”, da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), coordenado pela Profa. Dra. Caterina Rea. Esse grupo vem conduzindo diversos estudos acerca da descolonização de feminismos e vivências queer, traduzindo obras e artigos importantes, como o livro *Traduzindo a África Queer* (2018), muito utilizado por mim para meu trabalho de mestrado. Também há o grupo de pesquisa “Traduzindo o Atlântico Negro”, da Universidade Federal da Bahia (UFBA), coordenado pela Profa. Dra. Denise Carrascosa, que se dedica ao estudo e à tradução de autores/as e obras da diáspora negra, além de organizar eventos para falar desses textos. E saindo do campo da tradução, mas seguindo no campo das literaturas africanas, o Grupo de Estudos de Literaturas e Culturas Africanas (GELCA) do Instituto de Letras da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), é um grupo que pesquisa as literaturas africanas de língua portuguesa, majoritariamente, e organiza eventos com autores quando eles estão no país.

Ainda assim, apesar do feliz crescimento dos estudos das literaturas africanas e *queer* nas universidades brasileiras, me preocupa – e, por que não dizer, me encanta – ajudar a preencher a lacuna que ainda existe referente a produções científicas preocupadas com essas temáticas, possibilitando o crescimento do campo e a conquista de espaços ainda muito elitizados e excludentes da academia para essa pauta, além de oferecer uma referência brasileira sobre esses temas.

3 VIVÊNCIAS *QUEER* NA ÁFRICA

As experiências de pessoas *queer* no continente africano são entrelaçadas por diferentes questões culturais, sociais, tradicionais e governamentais, e também profundamente influenciadas pela religião. Dizem os organizadores do livro *Queer in Africa: LGBTQI Identities, Citizenship and Activism* (2018, p. 01) em sua introdução: “A sexualidade na África é um assunto multifacetado, profundamente material (visceral, físico e politizado) [...]”¹⁴ São muitas peças envolvidas, entre legisladores, membros de instituições religiosas, a sociedade como um todo, e a resistência de pessoas LGBTQIA+ em todos os países do continente. O resultado é uma panela fervente que, recentemente, começou a transbordar, causando mais discussões e enfrentamento.

Em seu artigo satírico *How to write about Africa*¹⁵, publicado em 2006, Binyavanga Wainaina dissecou, com humor ácido, os muitos clichês utilizados por autores europeus – ou “europeizados” – para escrever sobre o continente africano. Ao falar da questão LGBTQIA+, que lhe era cara, sendo ele um homem gay no Quênia, Binyavanga alertava sobre o cuidado para as mesmas generalizações.

A África é um continente julgado, comumente, a partir de estereótipos e desinformação. Isso vai desde as muitas pessoas que tratam a África como se fosse um país, não um continente; passa pelas crenças enraizadas no ocidente, encharcadas do complexo de “*white savior*”, de que todos os países africanos são povoados unicamente por criancinhas morrendo de fome, leões na savana, e missionários brancos salvando o dia; e termina, ou explode, no perverso apagamento da produção cultural e intelectual dos países desse continente.

A questão da homofobia e das vivências LGBTQIA+ na África não foge desse julgamento nascido de estereótipos. Todos os países do continente africano são completamente homofóbicos; pessoas *queer* não podem andar pela rua nesses países sem sofrer violências terríveis, e esses pobres coitados que tiveram o azar de nascer “lá” vivem todos acuados, com medo, sem ninguém para intervir por eles – ou, ao menos, essa parece ser a opinião predominante.

¹⁴ “*Sexuality in Africa is a multifaceted domain, deeply material (visceral, embodied, and politicized)* [...]”

¹⁵ Disponível em: <https://granta.com/how-to-write-about-africa/>. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

No artigo “A história única da homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI”, parte do livro *Traduzindo a África Queer* (2018), a advogada sul-africana Sibongile Ndashe diz que

A afirmação “a África é um continente, não um país” se torna mais importante onde a história única continua a permear o ativismo LGBTI no continente, ou seja, a ideia de que o ativismo não existe, que somente existe homofobia. Outrxs comentadorxs criticaram com eloquência a história única que é contada sobre a relação da sociedade civil africana com o movimento LGBTI no continente. (p. 78)

Como se vê por essa colocação, a ideia de que todos os 54 países africanos enxergam e lidam com a homossexualidade e a diversidade de gênero de maneira única está fora da realidade. Mesmo dentro de um mesmo país, diferentes territórios lidam com essa questão de jeitos diferentes, no que diz respeito a penalidades e punições.

Para além disso, Ndashe (2018) fala de como a sociedade civil – não o governo, os legisladores, as igrejas – se relacionam com a população *queer* de seus países, e de como as pessoas têm opiniões diversas. Esse relacionamento entre pessoas *queer* e pessoas não-*queer* também não segue uma história única.

As organizadoras de *Ela me chamou de mulher* também tocam nesse ponto em sua introdução aos relatos. Elas comentam que as reações positivas e de apoio relatadas pelas participantes do projeto “diferem muito da narrativa prevalente na Nigéria, de que ‘todo mundo odeia gays’.” Para as organizadoras, as opiniões dos nigerianos sobre a homossexualidade, principalmente quando há afeto envolvido – um familiar ou um amigo que é *queer* –, parecem ser muito variadas, bastante afastadas da ideia da “história única”. Vale mencionar que mesmo as autoras, todas nigerianas, dizem que a experiência de coletar os relatos foi “reveladora”, pois elas se surpreenderam “com as diferenças entre as histórias”.

Seja como for, a opinião prevalente, principalmente no ocidente (na Europa e nas Américas), é de que “a África” é homofóbica. Considerando a impossibilidade de que um continente inteiro, 54 países, tenha uma mesma opinião fechada sobre qualquer assunto que seja, fica a pergunta: será que é assim mesmo?

Neste capítulo, vou falar sobre a vivência *queer* em diferentes países do continente africano, me concentrando principalmente nos pontos em comum entre todos eles. Também vou fazer um comentário sobre a situação da Nigéria em específico, por ser o país em que se concentram os relatos de *Ela me chamou de mulher*. Por fim, vou falar de algumas

personalidades *queer* africanas que estão trazendo à tona essa questão não só na África, mas no mundo todo.

3.1 O *QUEER* NA ÁFRICA

Não se pode negar que diversos países do continente africano têm leis restritas contra os direitos dos homossexuais. Dos 54 países que compõem o continente, 34 criminalizam ou punem a “conduta homossexual”. Em alguns países, como a Somália, a homossexualidade pode ser punida com a pena de morte em territórios específicos. Em Uganda, a homossexualidade masculina é ilegal desde 1894, e entre mulheres ela foi criminalizada em 2000. A pena é a prisão perpétua, a mesma aplicada na Tanzânia. Em alguns países, como Serra Leoa, a lei prevê punições diversas contra a homossexualidade, mas não é aplicada.¹⁶

Em países como Gana, a homossexualidade entre homens é criminalizada desde os anos 1860, com pena de até três anos de encarceramento, mas os relacionamentos entre mulheres nunca foram explicitamente ilegais. Outros, como o Zimbábue, a Namíbia e as Maurícias, têm uma realidade parecida: entre os homens, a homossexualidade é criminalizada desde a época colonial, já entre as mulheres, ela nunca foi ilegal. Também há países, como Uganda, mencionado acima, em que a homossexualidade masculina foi criminalizada antes, e entre mulheres só mais recentemente.

Diversos países no continente africano nunca tiveram leis que proibissem ou criminalizassem relacionamentos homossexuais; é o caso de Djibuti, Ruanda e Congo. E alguns outros países recentemente legalizaram esses relacionamentos, entre eles, Moçambique (2015), Angola (2021), Lesoto (2012) e Gabão (2020).

A África do Sul é o país mais liberal do continente africano no que diz respeito aos direitos das minorias sociais, e isso inclui a população LGBTQIA+. A homossexualidade masculina foi legalizada nesse país em 1998, e os relacionamentos entre mulheres nunca foram criminalizados lá. É o único país africano em que o casamento entre pessoas do mesmo sexo é legalizado (2006). Também é o único país do continente em que pessoas abertamente homossexuais podem servir no exército (1998) e adotar (2002).

¹⁶ Todos os dados socioeconômicos e políticos que eu trago neste capítulo foram tirados da página da Wikipedia “*LGBT rights in Africa*”, que é bastante completa, e de páginas específicas da Wikipedia sobre direitos LGBT de cada país, que estão *linkadas* nessa página principal. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_rights_in_Africa. Acesso em 3 de março de 2021.

O reconhecimento da diversidade de gênero também enfrenta duras restrições na maior parte dos países africanos. Apenas três países reconhecem abertamente a diversidade de gênero e permitem a troca legal de nome e gênero em documentos: Botsuana, a Namíbia e a África do Sul. Angola e Lesoto têm leis não muito claras sobre a mudança legal de gênero, e parecem abrir exceções em casos específicos.

Botsuana descriminalizou os relacionamentos homossexuais em 2019, e reconhece o direito constitucional à mudança de gênero em documentos legais desde 2017. Na Namíbia, as relações entre homens são ilegais desde 1920, porém a lei não é aplicada, e uma proposta de mudança na legislatura está tramitando no país; lá, a mudança legal de gênero é reconhecida e aplicada sob as leis do *Births, Marriages and Deaths Registration Act*, de 1963. Na África do Sul, as leis antidiscriminação também protegem contra a discriminação de diferentes identidades de gênero, e o gênero legal pode ser mudado após tratamento cirúrgico ou médico.

Há muito a ser dito sobre todas essas informações. Tanta diversidade de leis, penas e legislações demonstra a enorme variedade de opiniões sobre esse assunto no continente africano, não apenas entre a sociedade civil, mas também entre os governos de cada país.

Uma questão que precisa ser considerada é que a criminalização e as penas dizem respeito, especificamente, aos relacionamentos *sexuais* entre “pessoas do mesmo sexo”. A grande maioria dos países que descriminalizaram a homossexualidade apenas concedeu oficialmente o direito aos seus cidadãos de terem relações sexuais com quem quiserem sem serem considerados criminosos por isso.

É claro que esse movimento de descriminalização é importante, inclusive, ou talvez principalmente, a nível individual. Como dito por VA em seu relato “Levando uma vida dupla”, em *Ela me chamou de mulher*: “Foi deprimente pra mim quando a lei entrou em vigor. Eu já me sentia em perigo, e aí alguém veio e disse: ‘Ah, agora você é uma criminosa.’ Como você lida com uma coisa dessas? Foi o fim pra mim.” É grande o peso de viver sabendo que a sua vida pessoal e suas relações íntimas podem acabar te mandando para a cadeia. E o medo de ser denunciado por familiares, vizinhos, colegas de trabalho, é um companheiro constante, já que a polícia e o governo contam com essa vigilância mútua.

Mas, seja como for, a verdade é que é quase impossível mandar uma pessoa para a cadeia por “crime de homossexualidade” se ela não for pega no ato, já que as leis punem as relações sexuais, não o fato de você ser gay.

Isso traz pouco alívio, porém, já que as punições legais não são as únicas que trazem preocupação para as pessoas *queer* que vivem nesses países. Em países em que a homossexualidade é criminalizada, a lei acaba quase que “autorizando” a discriminação e os

atos violentos contra pessoas que são ou “parecem ser” gays. Em “Para quem está sendo odiada: seja forte”, BM diz que

Agora as pessoas são honestas, porque sentem que têm a lei do seu lado. Tem um rótulo. Mas ser LGBTI, ou simplesmente simpatizar com essas pessoas, te transforma em um alvo. Em outras épocas, você podia apoiar essas pessoas e ninguém questionava. [...] Estamos mais vulneráveis. Eles não só nos batem, também se sentem autorizados a fazer isso.

A lei também acaba sendo instrumento de chantagem, tanto da parte de vizinhos e familiares, quanto da polícia. Em seu relato “Eu quero ser quem eu sou com as pessoas que eu amo”, RL fala exatamente disso.

Você tem que ser mais cuidadosa, e às vezes não ser tão masculina. Já ouvi histórias de lésbicas butch sendo assediadas por policiais na estrada. Se você parece demais um cara, eles te assediam e pegam o seu celular pra ver os grupos que você participa, as suas fotos e tal. Se você tiver qualquer coisa incriminadora, eles se aproveitam, e eu não quero passar por nada assim.

Mas não é apenas nos países como a Nigéria, onde a homossexualidade é criminalizada, que as pessoas *queer* sofrem represálias violentas e discriminação aberta devido à sua sexualidade ou expressão de gênero. A grande maioria dos países que legalizaram os relacionamentos homossexuais, não tem leis que protejam a população LGBTQIA+ contra a homofobia.

Alguns países, como Botsuana, têm leis que proíbem “alguns tipos” de discriminação contra a comunidade *queer*; outros, como Angola, proíbem todo tipo de discriminação por orientação sexual. Na África do Sul, a constituição proíbe toda discriminação por orientação sexual e identidade de gênero. Porém, a maioria dos países não tem leis específicas contra a discriminação.

E mesmo as leis não previnem a ocorrência de violência homofóbica. A ativista sul-africana Bernedette Muthien, em seu artigo “*Queerizando* as fronteiras: uma perspectiva africana ativista” (2018), diz que

A violência é uma realidade quotidiana experimentada pelas pessoas não heterossexuais no mundo todo, e especialmente na África e, também mais perto de casa, na África do Sul, em particular. Aqui, como em toda a parte, as lésbicas são sujeitas ao que esta autora chama de “estupro curativo”, o estupro de mulheres percebidas como lésbicas por parte de homens, ostensivamente

como uma cura para/das suas sexualidades aberrantes. Outros homens, além disso, de forma ainda mais irônica, assujeitam homens gays a este tipo de estupro curativo. (p. 91-92)

Assim, vê-se que mesmo na África do Sul, onde a constituição proíbe todo tipo de discriminação homofóbica, esse tipo de violência é comum. E o “estupro curativo” – ou “corretivo”, como é chamado mais comumente – é um problema tão grande nesse país que “[...] as organizações *queer* da África do Sul têm projetos inteiros especificamente dedicados a esta forma de violência de gênero.” (MUTHIEN, 2018, p. 93).

Também acho pertinente apontar que os países em que nunca houve leis anti-homossexualidade não são, necessariamente, progressistas ou mais tolerantes. Para mim, parece mais uma questão de invisibilidade, ou de não se considerar que indivíduos homossexuais existiriam ou, pelo menos, estariam vivendo nesses países. É quase uma mentalidade “*don’t ask, don’t tell*” que engloba países inteiros e todas as suas políticas: se você é *queer* e vive aqui, nós não queremos saber.

Essa mesma lógica parece se aplicar aos relacionamentos entre mulheres. Diversos países criminalizam os relacionamentos sexuais entre homens, mas não mencionam aqueles entre mulheres, ou criminalizaram o sexo entre mulheres apenas recentemente. Por quê? Para alguém desavisado, pode parecer que isso demonstra uma maior aceitação dos relacionamentos sexuais entre mulheres. Afinal de contas, se eles não são criminalizados, então as pessoas provavelmente não se importam que eles aconteçam, certo? Mas, a meu ver, essa não criminalização é só mais uma das facetas da invisibilização dos relacionamentos lésbicos.

No relato “Era isso que estava faltando”, IX toca exatamente nesse ponto: “As pessoas não veem como se fosse tão sério pras mulheres. É visto como uma fase que elas vão superar, é só dar um tempinho.” Mas, se por um lado essa falsa aceitação pode beneficiar as mulheres, que podem “se esconder” mais facilmente e escapar das represálias legais, por outro, viver sabendo que a sua sexualidade é vista por muitos como algo que não precisa ser levado a sério pode causar muito sofrimento.

Além disso, essa crença na não legitimidade de relacionamentos lésbicos acaba atrapalhando a luta por direitos dessa população: se esses relacionamentos nem existem de verdade, se eles são só uma fase pela qual toda menina passa, que direitos essas mulheres estão reivindicando? Isso sem contar o quanto esse jeito de pensar pode influenciar a violência, especificamente os já mencionados estupros corretivos: se lésbicas não existem, mas você não quer se relacionar com homens, então deve ser porque você nunca conheceu um homem “que vai te comer direito”. Esse é um argumento comum e diretamente influenciado pela crença de

que relacionamentos entre mulheres não são uma sexualidade válida. E a violência dos estupros corretivos, e o medo que ela causa, são realidades palpáveis, que quase têm cheiro e gosto, para mulheres lésbicas em toda parte do mundo – não só na África.

E essa divisão entre relacionamentos sexuais “entre homens” e “entre mulheres” evidencia outra realidade, ainda mais perversa: o completo apagamento das experiências e vivências de pessoas transexuais/não-binárias, ao igualar a transexualidade e a homossexualidade, como visto no exemplo que trago no próximo parágrafo. Um relacionamento sexual entre uma mulher cis e uma mulher trans seria considerado sexo entre mulheres? Nessa visão binária, não. E esse tratamento invisibilizante acaba dobrando a violência vivenciada pela população trans nesses países: essas pessoas passam pelas represálias homofóbicas da lei e pela transfobia, tendo seu gênero ignorado.

Na introdução do *Queer African Reader* (2013), publicado no Brasil como *Traduzindo a África Queer* (2018), as organizadoras Sokari Ekine e Hakima Abbas explicam que o interesse em publicar os artigos e opiniões contidos no livro nasceu em 2010, quando “Uma mulher trans do Malaui, Tiwonge Chimbalanga, de 20 anos, e seu companheiro homem, Stevem Monjeza, 26 anos, foram processados por crime de grave indecência e por atos contra a natureza, puníveis com até 14 anos de aprisionamento e trabalhos forçados.” (p. 23). Em outro artigo do mesmo livro, David Kato Kisule – ativista pelos direitos LGBTQIA+ em Uganda, assassinado em sua casa em 2011 – fala de um caso parecido que aconteceu em seu país. Late Brian Pande e Wasukire Fred foram acusados de “relação sexual carnal contra a ordem da natureza”. Pande morreu semanas depois de sair da prisão, e Kisule comenta que “tendo acompanhado de perto o caso de Mbale [cidade onde ocorreu a situação] sem saber quem era Fred, ao perguntarmos por Fred como víamos na mídia, fomos informados de que a pessoa que procurávamos era um homem, mas que sempre vivera com a aparência de uma mulher!” (2018, p. 30).

Esses dois casos tristes demonstram o apagamento de pessoas transexuais nesses contextos. A binaridade de gênero é apenas mais uma das violências perpetradas ou, pelo menos, incentivadas por essas leis que criminalizam as relações homossexuais. E o caso do Malaui, mencionado na introdução do *Queer African Reader* (2013), acabou incendiando o continente africano e reavivando discussões que estavam dormentes. Infelizmente, essas novas discussões acabaram levando à aprovação de novas leis anti-homossexualidade em países que até então tinham um tratamento mais brando quanto a essas questões, ao menos nas vias legais. Por outro lado, outros países acabaram descriminalizando a homossexualidade a partir das discussões geradas por essa situação.

Os casos de punições contra pessoas *queer*, as novas leis e as restrições mais severas contra a população LGBTQIA+ em diversos países africanos, chamaram a atenção de governos, mídias e ativistas do ocidente – principalmente dos Estados Unidos e da Europa –, que logo passaram a ameaçar os países africanos que estavam reforçando essa conduta anti-homossexualidade, prometendo cessar suas “ajudas humanitárias” se esses governos não alterassem suas agendas e revogassem leis de criminalização.

Essas ameaças obviamente não foram bem recebidas por governantes nem cidadãos. Esse tipo de ação apenas comprova a continuidade de dinâmicas desiguais de poder entre o Norte e o Sul global, ao deixar provado por a + b que as “ajudas humanitárias” oferecidas a alguns países africanos não são ações misericordiosas, mas, sim, constituem o capítulo atual da história de colonização e exploração da África, sendo utilizadas como moeda de troca para que o continente se dobre às filosofias, às vontades, e aos modos de vida do ocidente. Sibongile Ndashe expõe a situação da seguinte forma.

Mesmo com as melhores intenções, as intervenções estrangeiras frequentemente não compreendem as dinâmicas e as políticas locais e podem causar muito mais prejuízos do que promover o bem. Mais fundamentalmente, a tentativa de estrangeiros de liderarem a luta do movimento na África subordina os interesses da comunidade local aos interesses de atores externos, reforçando divisões raciais enraizadas dentro do movimento global e afogando as vozes progressistas e os movimentos de desenvolvimento. (2018, p. 79)

E essa pressão do ocidente, seja por meio de sanções, seja por meio de organizações não governamentais (ONGs) e outras instituições que se instalam em território africano para “defender” os direitos LGBTQIA+, acaba também reforçando uma crença muito presente nos discursos religiosos em diversos países africanos, reproduzida também pela mídia e nos posicionamentos de autoridades governamentais. É a crença de que a homossexualidade não é africana, mas, sim, algo que foi trazido para a África pelos colonizadores brancos, um “mal” que veio do ocidente.

No artigo “Lutas LGBTI *Queer* como outras lutas em África” (2018), Gathoni Blessol aborda essa questão logo no primeiro parágrafo, dizendo que

O que tanto a nossa comunidade LGBTIQ quanto a mais ampla sociedade africana tendem a esquecer é que as pessoas LGBTIQ não são alienígenas vindo do espaço ou do Ocidente – como é afirmado –, mas são uma representação das nossas comunidades africanas; somente os conceitos, as definições e ideologias que moldam nossas lutas pelo reconhecimento são estrangeiros e diferentes. (p. 101)

Assim, a imposição do tipo de luta por direitos LGBTQIA+ que travamos no ocidente, com muita ênfase em certos aspectos da vivência *queer*, como a “saída do armário”, não se encaixa, necessariamente, na existência *queer* na África. Eu arriscaria dizer, inclusive, que esse “estilo de vida” LGBTQIA+ é importado de filmes, séries e músicas dos Estados Unidos, e não se encaixa bem nas experiências de pessoas *queer* no Brasil também, nem no resto da América Latina, talvez. Os Estados Unidos exportam um ideal que muitas vezes não é realista nem em seu próprio território.

Uma peça-chave que aparece em toda discussão sobre a homofobia institucionalizada é o papel da Igreja na criação dessas leis anti-homossexualidade e na perpetuação do pensamento homofóbico. O papel pesado e presente da Igreja aparece em praticamente todos os relatos de *Ela me chamou de mulher*. As entrevistadas falam não só da sua relação com a religião e a própria espiritualidade, mas também de suas experiências com a instituição da Igreja. A maioria delas menciona que frequenta ou já frequentou igrejas cristãs, algumas católicas, outras pentecostais. E o ponto em comum entre esses relatos são os discursos homofóbicos testemunhados nas celebrações, incentivando o ódio contra a comunidade *queer* e alimentando a crença de que a homossexualidade seria uma maldição, antinatural e perversa.

Algumas das entrevistadas, mesmo tendo crescido em famílias cristãs e tendo frequentado a igreja, e mesmo tendo muita fé e se declarando religiosas, pararam de ir à missa, ao culto ou à mesquita por não aguentarem mais ouvir esses discursos contra um grupo de que fazem parte. As que continuam indo às celebrações e participando de grupos de estudos bíblicos e outros encontros se esforçam para ignorar as falas odiosas que escutam de pastores, padres e outras pessoas ligadas à igreja.

As entrevistadas que vivem em estados do Norte e cresceram em famílias muçulmanas também relatam dificuldades. Na Nigéria, 14 estados do Norte são governados pela xaria – o direito Islâmico, em que não há separação entre Igreja e Estado –, e neles a homossexualidade pode ser punida com a morte. No relato “Eu só admiro mulheres”, QM conta de uma vez em que foi com uma amiga a um tribunal da xaria, e lá conheceu uma mulher acusada de “lesbianismo”. Ela fala de como funciona esse tribunal nesse tipo de caso:

Ela disse que alguém tinha espalhado que ela gostava de outra mulher. Ela tinha sido espancada pela comunidade e levada pra polícia. Mesmo que não tivesse sido pega no ato, ela foi espancada. A polícia disse que ela tinha sido pega no ato. Ela não tinha um advogado. O juiz perguntou: “Existem provas?” Era preciso ter testemunhas e provas. Mas ela foi condenada e presa. De

acordo com o Islã, a pessoa ia ser apedrejada até a morte, mas nos tribunais eles te sentenciam a uns anos de prisão.

Os relatos de *Ela me chamou de mulher* dizem respeito à realidade da Nigéria, mas a verdade é que o peso e a influência da religião, principalmente as religiões cristãs, se espalham por todo o continente. Em seu artigo, Gathoni Blessol, que é queniana, expõe a ironia, ou, talvez a hipocrisia de líderes religiosos no Quênia, que seguem religiões que não são tradicionalmente africanas, mas pregam que o que veio do ocidente é a homossexualidade, não essas crenças. As igrejas, principalmente as evangélicas/pentecostais, recebem dinheiro de instituições dos Estados Unidos para continuar a pregar contra os movimentos LGBTQIA+ e a homossexualidade na África.

Os extremistas religiosos na África, cujo reino dos céus lhes foi conferido por conta de sua “retidão”, são os mesmos seguidores de cultos evangélicos oriundos do Ocidente no testemunho, no discurso e nas normas, também, por vezes, no sotaque e na linguagem espiritual. A ironia não se perde. Muitas das práticas religiosas que temos aqui, no Quênia, são influenciadas pelas noções ocidentais de espiritualidade e religião, que se baseiam no que é masculino, branco, rico e seu Deus – que é representado como um homem caucasiano [...].

Nossas igrejas foram acusadas de receberem grande quantidade de fundos por parte de seus irmãos e suas irmãs nos Estados Unidos, para sustenta-las na sua perseguição (até promovendo a pena de morte) das pessoas LGBTIQ. (2018, p. 102-103)

Percebe-se, assim, o jogo duplo do ocidente: de um lado, ameaça impor sanções econômicas aos países que não seguirem sua agenda no que diz respeito aos “direitos das minorias”; do outro lado, avança sobre o continente africano com suas instituições religiosas, colocando lenha na fogueira das discussões sobre as leis anti-LGBTQIA+ e doutrinando os fiéis com discursos de ódio contra essa comunidade. Mais uma vez, as crenças das pessoas sendo utilizadas para colonizar espaços e mentes.

Blessol oferece o exemplo do Quênia para falar sobre o papel da Igreja nessa onda de ódio. Ela fala de como a Igreja vinha perdendo poder dentro do Quênia, especialmente depois da aprovação de uma nova constituição em 2011, por voto popular. Esse novo texto afirma claramente que o Quênia é um país secular e que deve haver separação entre o Estado e a Igreja. Com isso, as instituições religiosas precisaram rever sua posição e encontrar novas maneiras de manter sua influência. Como colocado por Blessol: “Como podem eles reconquistar o poder de

outra maneira do que impondo o que é moralmente reto; e qual questão é mais adequada do que a homossexualidade, ainda desprezada pela sociedade?” (2018, p. 104).

A Igreja, então, teria usado a homofobia já presente na sociedade e a exacerbado como forma de permanecer relevante. Não é que o preconceito não existisse antes; no Quênia, a homossexualidade é ilegal desde 1897, e passível de prisão por até 14 anos. Porém, os discursos de ódio contra pessoas LGBTQIA+ não eram tão presentes e nem tão violentos. Foi mobilizando a homofobia que já existia institucionalmente, e também na sociedade como um todo, que a Igreja conseguiu se manter influente em um Estado “secular”: a velha estratégia do “inimigo comum”. E o discurso que afirma que a homossexualidade teria sido trazida do ocidente se encaixa como uma luva nesse propósito de dominação e perpetuação do poder, utilizando os horrores e os traumas do colonialismo para fomentar uma agenda homofóbica.

Isso ignora, porém, que o que foi “importado” do ocidente e imposto para as sociedades africanas pelo colonialismo não foi a homossexualidade, mas, sim, certas crenças religiosas cristãs. E essas crenças impostas acabam fazendo o papel de fiscal do ocidente, assegurando que as opiniões e agendas que, de fato, vêm de fora da África, sejam seguidas e disseminadas. Blessol aborda essa questão em seu artigo.

Uma outra incompreensão surge quando as palavras “Africano”, “constituição” e “Cristianismo” se encontram na mesma frase, em um argumento contra a homossexualidade. O Cristianismo não é africano, porque chegou à África, assim como o Islamismo, como uma estratégia da missão civilizatória e colonizadora, no século XVIII. As constituições dos países africanos também foram feitas depois da colonização, e podem ser consideradas como instrumentos britânicos e franceses para ligar suas colônias, incluindo o Quênia. Nossa história foi ditada e imposta a nós pelos colonizadores para justificar seus atos desumanos, e, depois da Independência, eles nos presentearam com alguns de seus fantoches, que os emulavam e celebravam-nos como heróis, ao mesmo tempo em que reforçavam o capitalismo em nome da globalização no continente. Isso deixou muitas lutas, inclusive a dos LGBTQ, sem um discurso prático e orientado por interesses africanos. (2018, p. 107)

A evidência sobre a existência da homossexualidade e outras vivências não cisgêneras e não hetenormativas na África pré-colonial é ampla. Em seu artigo “*Queerizando as fronteiras*” (2018), Bernedette Muthien sugere que

[...] pode ser mais útil para a África se re-historicizarmos e recuperarmos a fluidez pré-colonial, pelo menos como uma maneira de ir além da camisa de força dos binarismos, das opressões e das violências coloniais, ainda hoje presentes. (p. 97)

Assim, buscar o pluralismo já existente entre os povos do continente antes de ter sofrido grande influência do ocidente, parece ser um caminho frutífero para desmascarar esses novos-velhos discursos coloniais, fantasiados de religião.

No mesmo artigo, Muthien discute o patrimônio cultural e histórico do continente africano, e inclui nessas sabedorias as vivências não heterossexuais documentadas em sua história.

A África inclui a dimensão das esposas lésbicas e bissexuais dos mineiros de Lesoto, no trabalho de Cheryl Stobie¹⁷ e nas escritas de Ifi Amadiume¹⁸ sobre casamentos entre mulheres na nativa Nigéria. Stobie critica o livro *Boy-Wives and Female Husbands: Studies of African Homosexualities*, que oferece um conjunto de textos do século XVIII ao final do século XX e examina um número considerável de culturas subsaarianas, fornecendo amplas evidências de que as práticas homossexuais são nativas já há um período muito longo. Existe muito material fascinante, que inclui traduções de relatos etnográficos dos tempos pré-coloniais e coloniais, registros de Corte de um crime de homossexual masculino no Zimbábue do início da colonização, casamentos entre pessoas do mesmo sexo, o conceito de lésbica masculina em Hausa (África Ocidental), comportamentos sexuais de adolescentes do mesmo sexo, cross-dressing, inversão de papéis e mulheres que amam mulheres em Lesoto. (2018, p. 95)

Em seu artigo, Blessol também apresenta algumas referências de evidências históricas da homossexualidade na África pré-colonial.

[...] chama atenção os Quemant, da Etiópia Central, onde relações homossexuais entre jovens pastores eram comuns, ou os Maale, na Etiópia do Sul, onde os homens (*ashtime*) realizavam tarefas femininas e tinham relacionamento com outros homens. Também os Meru, no Quênia, onde homens se vestiam de mulher, e, de vez em quando, casavam com outros homens. Da mesma forma, entre os Kikuyu, casamentos entre mulheres eram bastante comuns. [...] Os Hauçá chamavam as travestis homossexuais de Yan Daudu. Os Nzema, do Gana, praticavam casamentos (*agyale*) entre dois homens que se amavam reciprocamente. A língua Kirundi, do Burundi, tem ao menos cinco palavras para indicar a sexualidade entre homens. Em Angola, casamentos entre dois homens eram honrados e valorizados, e os homens que

¹⁷ STOBIE, Cheryl. Reading bisexualities from a South African perspective. *The Journal of Bisexualities*, v. 3, n. 1, p. 33-52, 2003.

¹⁸ AMADIUME, Ifi. *Male Daughters and Female Husbands: Gender and Sex in na African Society*. London: Zep Books, 1998; AMADIUME, Ifi. *Reinventing Africa: Matriarchy, Religion and Culture*. London: Zed Books, 1998. AMADIUME, Ifi. Bodies, choices, globalizing neo-colonial enchantments: African matriarchs and mammy water. *Meridian*, v. 2, n. 2, p. 41-66, 2002.

se comportavam como mulheres eram chamados de *chibados*. Entre os Zandi, do Sudão, o sexo entre duas mulheres é chamado de *adandara*. (2018, p. 106)

As organizadoras de *Ela me chamou de mulher* incluem essa questão das evidências históricas de vivências homossexuais e não cisgêneras na África entre as suas justificativas para a escrita do livro, afirmando que a reescrita dessas histórias é um apagamento. Elas dizem, em sua introdução ao livro, que a vivência *queer* africana “Pode não ser igual ao que é apresentado na linguagem, nos filmes e nas séries de TV do ocidente, e na indústria cultural contemporânea da Nigéria, mas faz parte da história, da cultura e da tradição nigeriana, e não se opõe a ela.” Novamente, nos deparamos com essa comparação entre o ocidente e o *queer* na África, e como a imposição de um estilo de vida acaba deslegitimando o outro.

Evidentemente, apesar desses relatos históricos, há, sim, muita homofobia, violência e criminalização dos relacionamentos homossexuais na África. Então, por que afirmar que a história da homofobia no continente africano não é uma história única?

Como coloca Sibongile Ndasha em seu artigo,

A procura por homofóbicos num contexto onde se sabe que a homofobia existe é inútil a não ser que, é claro, o único interesse seja sustentar a evidência da homofobia e envergonhar quem for descoberto como homofóbico. (2018, p. 79)

É óbvio que a homofobia existe no continente africano, assim como existe no mundo todo. O ódio contra pessoas LGBTQIA+ é a infeliz realidade enfrentada por essa comunidade em qualquer país, mesmo naqueles que se colocam como já tendo atingido a igualdade plena e exterminado a homofobia.

No Brasil, nós estamos vivendo o governo mais conservador desde a redemocratização, com um presidente abertamente homofóbico, eleito por uma população que parece compactuar com suas opiniões. Não, não é o melhor momento para ser *queer* no Brasil; ainda assim, nós vivemos, e há mais histórias de vida do que de morte. Certamente, há também uma história única sobre ser LGBTQIA+ no Brasil, o país que mais mata transexuais no mundo¹⁹, quando ele é visto de fora. Mas as pessoas trans e gays e lésbicas e bissexuais e não-binárias do Brasil sabem que vivem histórias múltiplas.

¹⁹ “Pelo 12º ano consecutivo, Brasil é país que mais mata transexuais no mundo”. Disponível em: <https://exame.com/brasil/pelo-12o-ano-consecutivo-brasil-e-pais-que-mais-mata-transexuais-no-mundo/>. Acesso em 03 de março de 2021.

O mesmo se aplica quando falamos da homofobia na África. Lá, o ódio às pessoas *queer* não parece apenas não ser uma história única; ele parece não ser nem mesmo uma história africana. E a violência e o domínio neo-colonial que continuam vivos nos 54 países africanos perpetuam também esse discurso que condena todos os seus habitantes ou ao papel de vítima, ou ao papel de algoz.

Não existe apenas homofobia na África, assim como não existe apenas homofobia em nenhum outro continente ou país do mundo. Dentro do continente africano, há grupos, movimentos e instituições que lutam contra a homofobia, pelos direitos das pessoas LGBTQIA+, e para revogar as leis que criminalizam os relacionamentos homossexuais. Nos relatos de *Ela me chamou de mulher*, quase todas as participantes falam da comunidade lésbica e *queer*, e de ir a eventos e encontros voltados para essa população. Para além disso, existe um grande número de pessoas *queer* que, parte de algum movimento ou não, vivem suas vidas no continente africano e desafiam a ideia de que lá só existem homofóbicos.

Ao falar de algumas declarações homofóbicas de líderes governamentais do Zimbábue, da África do Sul e do Quênia, e do pronto repúdio que sofreram, forçando-os a se retratarem, Sibongile Ndashe constata que “[essas] retratações e correções mostram claramente que existem forças sociais dentro e fora destes três países que têm o poder de controlar, mitigar e negar a homofobia de políticos individuais.” (2018, p. 81). De fato, esses e outros episódios demonstram a força crescente de vozes anti-homofobia dentro dos países africanos. E o apagamento dessa resistência é outra face da imposição de uma história única.

Assim, vê-se que a homofobia no continente africano como um todo assume traços similares, mas também distintos. Além disso, ela se baseia largamente em ideais e expectativas ocidentais sobre a vivência *queer* “ideal”, e em discursos institucionais e religiosos que reproduzem preconceitos externos. Como dito no início do “Manifesto LGBTI africano/declaração” (2018, p. 89): “[...] A história única sobre a homofobia na África é mais uma categoria imposta a esse continente, mas essas estruturas estão rachando.”

3.2 O *QUEER* NA NIGÉRIA²⁰

²⁰ Todos os dados socioeconômicos e políticos que eu trago nesta subseção foram tirados da página da Wikipedia “*LGBT rights in Africa*”, que é bastante completa, da página “*LGBT rights in Nigeria*”, que traz informações específicas do país, e da página “*Nigeria*”, também na Wikipédia.. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/LGBT_rights_in_Africa; <

3.2.1 Dados socioeconômicos e históricos

A Nigéria é um país da África Ocidental, composto por 36 estados e um distrito federal, onde fica sua capital, Abuja – cidade apontada por muitas participantes de *Ela me chamou de mulher* como estando entre as mais liberais do país. A Nigéria é o país mais populoso do continente africano e o sétimo mais populoso do mundo, e Lagos é a cidade mais populosa do país e da África, com aproximadamente 21 milhões de habitantes em sua área metropolitana.

O país é multiétnico – como a maioria dos países africanos –, habitado por mais de 250 grupos étnicos, que falam mais de 500 línguas. A língua oficial da Nigéria é o inglês, e as línguas nacionais são o hauçá, o igbo e o iorubá, que são, também, os três maiores grupos étnicos presentes no país, no norte, no leste e no oeste, respectivamente. Em *Ela me chamou de mulher*, nenhuma das entrevistadas menciona fazer parte de alguma etnia além dessas três, que compõem mais de 60% da população nigeriana. O país é dividido quase que “ao meio” entre cristão, mais presentes na metade sul, e muçulmanos, predominantes nos estados do norte.

O Banco Mundial considera a Nigéria como um “mercado emergente”, e o país figura entre as 25 maiores economias do mundo. A Nigéria também está na lista dos chamados “Próximos Onze” (N-11), um grupo de países identificados por Jim O’Neill – o economista britânico que também cunhou o termo BRICs – como tendo grande potencial devido à sua estabilidade macroeconômica, maturidade política, abertura para investimentos, e qualidade de educação.

Apesar de seu rápido crescimento econômico, porém, e da expansão de sua classe média e do número de pessoas que recebem educação formal, a grande maioria da população nigeriana vive na pobreza. Problemas de corrupção e desvio de recursos no governo são comuns, e fomentam a desigualdade social no país.

Seria necessária uma dissertação inteira para falar de toda a história da Nigéria, desde o povo Nok e suas esculturas em terracota, até a atualidade. O recorte que farei se concentra nas vivências *queer* no país. Mas, vale dizer, para dar uma ideia da situação contemporânea do país, que a Nigéria conquistou a independência do Reino Unido há 60 anos, em 1 de outubro de 1960. Depois disso, o país passou por diversos períodos de guerras civis, ditaduras e governos militarizados, até conquistar a democratização e dar início ao que eles chamam de Quarta

República, com o presidente Olusegun Obasanjo, o segundo civil eleito como presidente da Nigéria, em 1999. A constituição em voga no país data desse ano.

O atual presidente da Nigéria, Muhammadu Buhari, foi eleito em 2015 e reeleito em 2019.

3.2.2 Direitos LGBTQIA+ na Nigéria

Os relacionamentos homossexuais são ilegais na Nigéria desde 1901, quando o país ainda estava sob o protetorado britânico. Nos estados do norte, que seguem a lei da xaria, a punição pode chegar à morte por apedrejamento. Nos outros estados, a lei estipula pena máxima de 14 anos de encarceramento.

O código criminal seguido pelos estados do sul estabelece, na Seção 214, que “qualquer pessoa que tenha conhecimento carnal de outra que vá contra as leis da natureza” é culpada e receberá pena de 14 anos de prisão. Outros artigos falam nominalmente do sexo entre homens; essa seção é a que usa “*person*”, ou “pessoa”, e, assim, é utilizada para incluir os relacionamentos entre mulheres, mesmo que eles nunca sejam explicitados.

As organizadoras de *Ela me chamou de mulher* foram motivadas, entre outras coisas, pela aprovação da “Lei de Proibição do Casamento Homossexual de 2014” (“*2014 Same Sex Marriage Prohibition Act*”). As entrevistadas foram questionadas sobre a lei, e todas falam de como foram afetadas por sua aprovação.

Algumas, como OF de “O amor não é errado”, dizem que pouco ou nada mudou com a lei.

Eu sei que quatorze anos chamam atenção, mas mesmo antes da lei sair, não era diferente. Nada mudou pra mim porque o que eu estava fazendo antes, eu continuo fazendo. [...] Acho que o efeito da lei é que as pessoas precisam se esconder mais, mas eu já me escondia.

Outras apontam a perversão e as repercussões da lei, como AG, de “Todo mundo em *J-Town* agora é uma *lola*”: “Fez a situação ficar bem pior. Tem jovens, crianças que estão vivenciando essas coisas, e elas não vão poder se assumir e falar com alguém, porque elas têm medo.” E algumas, como RL, de “Eu quero ser quem eu sou com as pessoas que eu amo”, tentam encontrar algum ponto positivo no meio de tudo: “A lei não me afetou de nenhum jeito. Até ajudou, porque antes de aprovarem a lei, eu morava na minha casa e a minha companheira

morava na casa dela e a gente se visitava. Eu acabei indo morar com a minha companheira depois de aprovarem a lei.”

A maioria das entrevistadas, porém, diz que a lei assustou no início, mas que agora as coisas estavam como eram antes, porque elas já precisavam ser cuidadosas e discretas antes de 2014. Isso porque, conforme já anunciado, e é algo interessante a se reforçar, os relacionamentos homossexuais já eram ilegais na Nigéria muito antes de 2014 – desde a época da colônia, e reiterado no Código Criminal de 1999. Sobre isso, o estudioso Senayon Olaoluwa, em seu artigo *“The human and the non-human”* (2018), explica que

Na Nigéria, a conscientização sobre a homofobia na virada do século XXI também coincidiu com a reinstituição da democracia no país em 1999. O período entre 1999 e 2007 abarcou uma série de argumentos e contra-argumentos sobre o decoro da identidade homossexual. A opinião generalizada durante a redemocratização liderada por Olusegun Obasanjo era que endossar oficialmente esse tipo de identidade seria impossível, mesmo que não houvesse, de fato, uma lei proibindo a afirmação da identidade homossexual.²¹ (p. 22)

O que acontece é que a nova lei restringiu ainda mais os direitos das pessoas LGBTQIA+ na Nigéria – direitos esses que já eram praticamente inexistentes. Para além disso, a lei estende as punições para qualquer um que se envolva, testemunhe ou auxilie qualquer união ou celebração homossexual. Isso quer dizer que se você é familiar, amigo, vizinho, colega de trabalho etc. de alguém que é homossexual e, por exemplo, dá uma festa para celebrar a própria união, mesmo que ela não seja legal ou oficial, e você souber disso e não denunciar o ocorrido, você pode sofrer represálias legais – e pode acabar indo para a cadeia por até dez anos.

A lei também proíbe a demonstração “direta ou indireta” de “relacionamentos amorosos homossexuais”. Também anula a validade de qualquer certidão de casamento ou união civil entre pessoas do mesmo sexo que tenha sido emitida por outro país.

O maior efeito dessa lei, foi colocar os assuntos “homossexualidade”, “relações homossexuais” e “casamento gay” em pauta, como que “lembrando” as pessoas de que na Nigéria as relações homossexuais são ilegais e podem resultar em encarceramento. Como

²¹ *In Nigeria, the homophobic consciousness at the turn of the twenty-first century also coincided with the reinstitution of democracy in the country in 1999. The period between 1999 and 2007 witnessed a series of arguments and counter-arguments about the propriety of homosexual identity. The general feeling during the democratic dispensation headed by Olusegun Obasanjo was that giving an official endorsement to such identity would be impossible, even when there really was no law prohibiting the affirmation of homosexual identity.*

apontado por VA, de “Levando uma vida dupla”, parece que “a lei renovou a raiva que as pessoas sentem de nós”. Ela também relata o seguinte.

Quando eu estava na universidade, não é que a lei não existisse, mas eu não sabia dela. Ninguém falava da lei. Às vezes, as pessoas falavam de como essas relações eram bizarras e nojentas, e tinha muito discurso religioso contra a homossexualidade, mas não tanto quanto agora.

Pesquisando sobre a realidade da comunidade LGBTQIA+ na Nigéria, eu acabei encontrando um canal no YouTube chamado “The Minority Report Nigeria”, de dois homens nigerianos, um gay e um bissexual, que falam exatamente sobre essa questão. Achei muito interessante assistir aos vídeos deles, porque, já que *Ela me chamou de mulher* trata de relatos reais de mulheres nigerianas, me parecia importante saber de outras vivências também. Acabei entrando em contato com eles e consegui conversar por WhatsApp com o Walter Uchenna Ube²², um dos idealizadores do canal.

Sobre a lei, ele disse que, junto com a religião, o governo – representado pela lei – é a maior fonte de opressão para a comunidade *queer* na Nigéria, mesmo que as pessoas consigam viver “ignorando” a existência da lei na maior parte do tempo. Segundo ele, é uma ocorrência comum a polícia prender pessoas por “suspeita de serem gays” e intimidar essas pessoas com a promessa dos 14 anos de prisão. Nessas oportunidades, é comum a polícia utilizar esse discurso para extorquir dinheiro das pessoas apreendidas. Walter diz que, ao mesmo tempo em que estão extorquindo alguém, os policiais passam sermões religiosos, encorajando as pessoas a “mudarem de vida” e “pararem de pecar”.

Na minha conversa com o Walter, ele me contou que ser *queer* na Nigéria às vezes faz você sentir que tem múltiplas personalidades, porque você precisa estar sempre pensando em como vai se portar na frente da família, na rua, com amigos, e às vezes você precisa ser uma pessoa completamente diferente em cada uma dessas situações. Ele me disse que ser *queer* na Nigéria é um “desafio complicado”.

Ele também bate na tecla do privilégio, que pode assumir diferentes formas. Pode depender de você ter laços familiares mais ou menos fortes, de ter crescido em casas mais ou menos conservadoras etc. Mas, principalmente, ele fala do privilégio de poder escolher onde

²² Entrevista virtual concedida a Carolina Kuhn Facchin: UDE, Walter Uchenna. [agosto 2020]. Curitiba; Lagos, 2020. 2 arquivos .mp3 (05 min. 45 seg.). A entrevista completa está transcrita e é apresentada no Apêndice A desta dissertação.

morar, de poder sair de uma cidade pequena e conservadora, e ir para uma maior e mais aberta, ou de sair de uma parte pobre da cidade e ir morar em uma mais afluenta. Segundo Walter, o lugar onde se mora é o maior determinante para uma vida *queer* mais ou menos aberta na Nigéria.

Também falando de privilégio e como ele afeta vivências LGBTQIA+, no vídeo do “The Minority Report Nigeria” em que eles falam de *Ela me chamou de mulher*²³, há um comentário interessante. A usuária “tdyn4” diz que

Como uma mulher queer na Nigéria, eu entendo e reconheço a importância de sair do armário; porém, como uma mulher queer privilegiada, é importante perceber que ser privilegiada não tem sempre a ver com dinheiro ou classe social, embora seja visto assim comumente, mas se você tem uma família cheia de homofóbicos, não importa quanto dinheiro eles tenham, nunca vai ser ideal se assumir. Eu só aconselho as pessoas a saírem do armário quando eles puderem se proteger totalmente.²⁴

Vê-se que essa questão do privilégio é bastante presente nas discussões sobre ser *queer* na Nigéria, e o quanto essas realidades socioeconômicas, culturais e afetivas determinam certos aspectos e experiências. Eu diria que isso é muito parecido com o Brasil e, talvez, com todo país: quanto mais apoio você sente que tem, quanto mais seguro você se sente onde vive, mais fácil é viver abertamente.

Sobre a semelhança das vivências LGBTQIA+ na Nigéria e em outros países africanos, Walter diz que percebe que as experiências são bastante parecidas. Ele gerencia um site chamado “Kito Diaries”²⁵, que, entre outras funções, iniciou uma campanha no Twitter com a hashtag #KitoAlert, em que ele expõe fotos e informações pessoais sobre pessoas que vitimizam membros da comunidade *queer* na Nigéria (por exemplo, homens que dão *match* com outros homens em aplicativos de relacionamento, marcam encontros, e assaltam e espancam o homem *queer* que foram encontrar – é isso, aliás, que quer dizer a gíria “kito”²⁶).

²³Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WE-gyTrPhrA&t=974s&ab_channel=TheMinorityReportNG>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

²⁴ “As a queer woman in Nigeria, I understand and acknowledge the importance of coming out, however, also as a queer woman of privilege, it's important to note that, being privileged is not just financial or class wise, albeit it might be the common route but being in a family full of homophobes, no matter how much they have, it is never ideal to come out. I only advice people to come out when they know they can completely protect themselves.”

²⁵ O site também publica notícia sobre a comunidade *queer* da Nigéria, além de históricas de ficção e poesia gay. Disponível em: <<https://kitodiaries.com/>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

²⁶ Para ler mais sobre “kito”, é interessante ler o artigo “What it means to me kitoed”, de Vincent Desmond, publicado pelo jornal sul-africano *Mail & Guardian*. Disponível em:

Segundo Walter, pessoas de Gana e de Uganda se inspiraram na campanha e aderiram à hashtag, pois enfrentam situações parecidas em seus países. A exceção entre todos os países é a África do Sul, vista como sendo muito mais tolerante e aberta. Walter me disse que conhece pessoas *queer* nigerianas que sonham em migrar para lá para poder viver mais abertamente.

Ele também diz que acredita que a homofobia presente no continente africano foi importada junto com as religiões cristãs utilizadas como armas durante a colonização. Ele comenta os relatos de *Ela me chamou de mulher* que mencionam as pessoas mais velhas da Nigéria, que seriam mais tolerantes e abertas com a questão LGBTQIA+. Para ele, isso é porque as religiões tradicionais não viam problemas nos relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo e nem na diversidade de gênero, e que esses preconceitos advêm das religiões cristãs do ocidente.

Walter também quis deixar claro que “não há só silêncio” sobre as violências que a comunidade *queer* sofre na Nigéria. Há ONGs, movimentos e grupos que lutam por essa população. Ele diz que não sabe se há alguma organização trabalhando para revogar a lei e a criminalização dos relacionamentos homossexuais no país, mas que “há boatos” que sim. Porém, ele acredita que esses grupos fazem um trabalho mais importante, até, do que esse mais institucionalizado; eles fazem o movimento de mudar a cabeça das pessoas, uma por uma, “criando narrativas que saiam do nicho da comunidade *queer* e entrem na consciência compartilhada da população”. Livros como *Ela me chamou de mulher*, filmes e programas de TV que mostram ou discutem a existência LGBTQIA+ abertamente e sem preconceito, segundo Walter, parecem ser a maneira mais efetiva de mudar a mentalidade das pessoas na Nigéria.

3.3 Personalidades *queer* da África

Eu comecei a me interessar pelas produções de artistas africanos *queer* em 2018, quando traduzi *Um dia vou escrever sobre este lugar*, do queniano Binyavanga Wainaina²⁷. É um livro de memórias, que foi originalmente lançado em 2011, e apesar de o Binyavanga ter dito, anos depois, que “minha homossexualidade está lá”, o livro não menciona o fato de ele ser um homem gay.

<<https://mg.co.za/africa/2020-05-28-what-it-means-to-be-kitoed/>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

²⁷ WAINAINA, Binyavanga. *Um dia vou escrever sobre este lugar*. Tradução: Carolina Kuhn Facchin. São Paulo: Kapulana, 2018.

Três anos depois de o livro ter sido publicado, em 2014, e em resposta à aprovação da lei de proibição do casamento homossexual na Nigéria, Binyavanga publicou, em seu site *Africa is a Country*²⁸, e depois no jornal *The Guardian*²⁹, o que ele chamou de “capítulo perdido” de suas memórias: o texto “*I am a homosexual, Mum*”, em que ele reinventa como teria sido contar que era gay para a mãe, que já tinha morrido. No Brasil, as memórias dele saíram completas, ou seja, incluíram esse capítulo perdido; e eu tive o privilégio de traduzi-las. Foi a partir daí, e de ver incontáveis entrevistas, TED Talks e *tweets* do Binyavanga, que eu comecei a prestar mais atenção nas realidades *queer* nos países africanos.

Binyavanga era um crítico ferrenho das igrejas pentecostais que estão se instalando mais e mais em todos os países da África. Em suas memórias, ele conta como foi assustador quando ainda era criança e sua mãe parou de frequentar a igreja católica, considerada mais “comportada”, e com a qual ele estava acostumado, e passou a ir a uma igreja evangélica. Em uma ocasião, ela levou os filhos, e ele lembra de ter se assustado com as pessoas “falando em línguas”. Anos depois, esse medo evoluiu para críticas afiadas que responsabilizam as igrejas pentecostais pela “politização da homossexualidade” na África. No programa de auditório queniano Jeff Koinange Live, Binyavanga disse, em 2014: “O que eu não gosto, e é daí que vem a minha raiva, o que eu não gosto é como espaços públicos foram destruídos por caçadores de demônios pentecostais.”³⁰

No site *Africa is a Country*, ele lançou uma série de seis vídeos curtos chamados “*We must free our imaginations*”³¹, nos quais fala de como acredita que os africanos devem se libertar das amarras impostas pelas religiões cristãs e voltar às suas origens. Em seu TEDx “*Conversations with Baba*”³², de 2014, ele fala da mesma questão.

Binyavanga morreu em 21 de maio de 2019, e deixou, ao mesmo tempo, um buraco e um legado composto de artistas africanos que ele incentivava e patrocinava sempre que podia. Entre esses artistas está Akwaeke Emezi, autor trans/não-binário que conheci em 2019, com seu livro de estreia, *Freshwater*, que foi publicado no Brasil pela Editora Kapulana como *Água doce*

²⁸ Disponível em: <<https://africasacountry.com/2014/01/i-am-a-homosexual-mum/>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

²⁹ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/jan/21/i-am-a-homosexual-mum-binyavanga-wainaina-memoir>>. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

³⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=CANd4G_ewBY&ab_channel=KTNNewsKenya. Acesso em 22 de fevereiro de 2021.

³¹ Disponível em: <<https://africasacountry.com/2014/01/watch-binyavangas-brilliant-youtube-documentary-when-you-look-at-the-map-of-gay-rights-around-the-world-why-is-ours-bright-red>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2021.

³² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=z5uAoBu9Epg&ab_channel=TEDxTalks>. Acesso em 12 de fevereiro de 2021.

ainda em 2019, e que eu tive o prazer de traduzir. Nos agradecimentos do livro, Akwaeke menciona Binyavanga:

Binyavanga Wainaina, por me fazer cancelar meu Uber para falar sobre o trabalho. Por ser um defensor ferrenho deste livro e assegurar que ele recebesse a atenção necessária. Você acreditou tanto nele que eu acreditei também. (EMEZI, 2019, p. 203).

Akwaeke Emezi é *ogbanje*, um ser da cosmologia igbo que existe em um ciclo interminável de nascimento e morte. Mais importante: são seres que não têm gênero. É essa a existência de Akwaeke também, que em inglês utiliza pronomes neutros para se referir a si (*they/them*), e em português optou pelo uso do masculino, já que nós não temos, ainda, um pronome neutro disseminado³³.

Em sua vida, literatura e arte, Akwaeke apresenta mais do que uma perspectiva *queer*; ele apresenta, também, uma nova cosmologia, e uma nova maneira de enxergar gênero e sexualidade, desprovida do peso das crenças cristãs com as quais estamos acostumados. Todos os seus livros – e ele já lançou quatro nos últimos dois anos – falam justamente dessas outras possibilidades de existência. E talvez, eu diria, seja essa a beleza de novas formas de expressão e novas história: apresentar possibilidades.

Voltando para o Quênia, e saindo da literatura para o cinema, o filme *Rafiki*, lançado em 2018, causou muita polêmica e encorajou diálogos em seu país de origem. O filme estreou em Cannes, e foi o primeiro filme queniano a fazer parte da programação oficial do festival em seus 71 anos de celebração. E o filme não é apenas queniano, mas também falado majoritariamente em swahili, com apenas algumas partes em inglês.

Mas apesar desse sucesso internacional e inesperado, o filme foi proibido no Quênia. O motivo: ele trata de uma história de amor entre duas meninas, Kena e Ziki. O filme conta a história de amor e as violências pelas quais elas acabam passando, mas termina com uma mensagem que não é triste. E foi justamente o fato de o final não ser triste que acabou causando problemas para a diretora, Wanuri Kahiu.

³³ Cabe, aqui, apontar que esta decisão de Akwaeke foi pensada para uso em releases de imprensa e outros textos utilizados pela editora para divulgar seu livro, pois se sabia que grandes veículos de imprensa não utilizariam pronomes neutros para falar de Akwaeke. E mesmo especificando para jornais, revistas e sites que Akwaeke havia optado pelo pronome masculino ou neutro, esses veículos ainda se referem a ela como mulher.

Em entrevista para o canal VPRO Cinema³⁴, a diretora diz que decidiu realizar esse filme porque desejava ver mais “histórias de amor genuinamente africanas” contadas no cinema. Ela diz que todo filme feito dentro da África muda as histórias contadas sobre o continente, e que para ela, era essa a importância de realizar *Rafiki*. Porém, admite que sabia que, por se tratar de “um tema sensível”, a produção do filme precisaria tomar certos cuidados. Por exemplo, ela conta que antes de começarem a filmar o filme, falou com todas as pessoas que estariam envolvidas na produção, desde os atores e as atrizes, até membros da equipe, e disse que eles deveriam levar a história do filme para casa e conversar com suas famílias sobre o assunto, já que elas também poderiam acabar sendo afetadas, dependendo de como o filme fosse recebido. Wanuri diz que gostaria que os membros da equipe estivessem prontos para defender o filme e a história que ele contava.

Apesar desse cuidado, Wanuri diz que ficou desapontada quando o filme foi proibido no Quênia. Segundo a diretora, a reação de muitas pessoas de fora do Quênia quando ficam sabendo da censura, é: bom, mas não era óbvio que isso ia acontecer? Mas ela afirma que não há nada de óbvio quando o governo decide violar a sua liberdade de expressão, que é um direito constitucional no país. O que aconteceu foi que o Conselho que regula a classificação dos filmes no Quênia pediu que Wanuri mudasse o fim do filme, que foi considerado “muito esperançoso”. Quando a diretora se negou, o Conselho censurou o filme, que foi proibido nas salas de cinema do país.

Wanuri diz que a censura foi mais uma decepção do que uma surpresa, mas que ela e a equipe da produção tinham tido a esperança de contribuir para o início de uma era mais progressista no Quênia – e que o governo perdeu a oportunidade de dar esse passo. Ela diz que todo mundo no país conhece pessoas *queer*, que as pessoas têm acesso à Netflix e a filmes de outros países que tratam desses assuntos, então, não é como se as pessoas desconhecessem a comunidade LGBTQIA+.

Wanuri abriu um processo contra o governo do Quênia e o Conselho, e conseguiu permissão para que o filme fosse exibido em salas de cinema, para se qualificar como possível representante do Quênia no Oscar de 2019. Ela conseguiu que *Rafiki* fosse exibido em salas de cinema do país durante sete dias, mas, no fim, o filme não foi selecionado como representante do Quênia no Oscar. Ainda assim, lotou salas de cinema em Nairóbi, e, para a diretora, isso já foi uma premiação.

³⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gDOzqdirFsA&ab_channel=vprocinema>. Acesso em 12 de fevereiro de 2021.

Indo para África do Sul, outro filme muito interessante é *Inxeba* (“ferida”, em xhosa), de 2017, dirigido por John Trengove. O filme trata da ocorrência de relacionamentos homossexuais durante o rito tradicional de passagem da infância para a “vida adulta” dos xhosa, o *ulwaluko*, que envolve circuncisão e um período de reclusão. *Inxeba* representou a África do Sul no Oscar de 2018.

Mas, para mim, a melhor parte de *Inxeba* foi conhecer Nakhane Mahlakahla, ou só Nakhane, que fez o papel principal no filme. Nakhane é ator, escritor e músico, e fala muito abertamente de sua vivência como homem gay que cresceu em uma cidadezinha rural da África do Sul – ele hoje mora em Londres. Ele tem dois álbuns lançados: “Brave Confusion” (2013) e “You Will Not Die” (2019), e nos dois as músicas e clipes falam dos conflitos pelos quais ele passou e ainda passa, entre religião, tradição e homossexualidade.

Depois do lançamento de *Inxeba*, Nakhane passou a receber ameaças de morte de pessoas que tinham ficado ofendidas com o filme e como ele havia representado a cultura xhosa. Em entrevista para o jornal *The Guardian*³⁵, ele conta que, depois de um tempo, começou a admirar as palavras que seus conterrâneos usavam para descrever como gostariam de matá-lo: “Foi poético, mas macabro.” Ele fala sobre a recepção do filme, que foi repudiado até mesmo pelo Rei Xhosa, e diz que sabe por experiência que o que é mostrado no filme acontece, de fato.

Nakhane fala abertamente de sua sexualidade, mas não é sempre por opção. Em toda a entrevista que concede, lhe perguntam sobre a realidade de ser um homem gay na África, ou um homem gay na África do Sul. Ao fim dessa entrevista com o *Guardian*, ele fala de como, às vezes, as pessoas perguntam se ele não fica cansado de responder a essas perguntas, ou de ver seu nome sempre acompanhado das palavras “músico gay”. Segundo ele, sim, ele está cansado; mas ele rebate: você sabe quantos músicos são abertamente gays na África do Sul? E continua, sobre se colocar constantemente como gay: “Enquanto precisar ser dito, então precisa ser dito. Enquanto existir algum menino por aí que não puder ser quem é de verdade, ele vai continuar precisando de alguém.”

Nakhane hoje se identifica como uma pessoa não-binária.

³⁵ Disponível em: <<https://www.theguardian.com/film/2018/apr/12/nakhane-for-as-long-as-i-need-to-im-going-to-talk-about-being-a-gay-artist>>. Acesso em 12 de fevereiro de 2021.

4 TRADUÇÃO E *QUEER*

Quando eu decidi que iria traduzir *She called me woman* para a minha dissertação de mestrado, eu sabia que teria, também, que entregar algum material teórico para justificar o texto traduzido. Apesar de eu considerar que a tradução *é* a minha dissertação, eu sabia que não seria possível entregar apenas *Ela me chamou de mulher* para apreciação e avaliação. Assim, comecei a me perguntar do que eu poderia falar, porque, para além do desejo de traduzir os relatos, e do que eu teria a dizer sobre o que é dito no livro, eu honestamente não conseguia pensar em um aparato teórico que pudesse me servir.

Um dia, uma conhecida que estuda tradução e *queer* no doutorado postou em alguma rede social sobre um artigo que estava lendo, chamado “*James S. Holmes, translation studies, and the queer ethics of the first person*”, do Christopher Larkosh (2017). Achei o título interessante e fui conversar com ela sobre o que, exatamente, ela estudava, e ela me passou vários materiais, livros e artigos que poderiam ser úteis no meu trabalho.

Eu quero, desde já, dizer que não tenho a intenção, neste breve capítulo, de explicar essa perspectiva teórica muito a fundo. Em vez disso, meu interesse é apresentar alguns dos textos que li nesses meses de estudo e escrita, dar uma ideia de bibliografia sobre o assunto, além de comentar ideias e vislumbres que me vieram a partir dessas leituras.

Assim, dividi este capítulo em três partes. A primeira fala de algumas perspectivas já “clássicas” dentro dos estudos de tradução, e que abordam, há anos, questões pertinentes à teoria *queer*. A segunda parte apresenta, mais especificamente, as perspectivas de alguns dos artigos que li sobre o uso da teoria *queer* nos estudos de tradução. E a terceira parte, um fechamento, fala do que acredito serem ações possíveis a partir do que foi apresentado aqui.

4.1 ALGUMAS PERSPECTIVAS JÁ CONHECIDAS

Não é que a perspectiva apresentada pelo *queer* para os estudos de tradução seja completamente nova. Já faz alguns anos que me interesso por estudar quais são os sistemas que influenciam por que traduzimos o que traduzimos, e por que traduzimos como traduzimos. Me importa muito entender as relações da tradução com formação de cânones literários, com as obras que são estudadas, com estabelecer, ou não, um livro como clássico. Também gosto de pensar o traduzir por vieses não-preciosistas que se permitem ir além e forçar os limites impostos aos tradutores, estabelecendo a tradução, cada vez mais, como criação. Isso tudo é

falado nessa perspectiva *queer* dos estudos de tradução; mas, se já faz anos que me interesso por essas perspectivas, é porque elas já haviam sido apresentadas.

Uma das primeiras obras que li e me apresentaram essa perspectiva da tradução como reescrita, criação, foi *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame*, do André Lefevere, que foi publicado pela primeira vez em 1992, há quase trinta anos. Nesse livro, Lefevere também traz reflexões acerca da censura imposta aos tradutores por editoras e por todo um sistema literário, além de tocar na questão da autocensura que os tradutores podem impor ao próprio trabalho, consciente ou inconscientemente. As perspectivas *queer* nos estudos de tradução também falam de tudo isso.

Lawrence Venuti é outro estudioso que obviamente vem à cabeça quando se fala de teorias dos estudos de tradução que interrogam o sistema em que a prática tradutória está inserida. Com seu *The translator's invisibility: A history of translation*, publicado pela primeira vez em 1995, Venuti, na mesma veia de Lefevere, apresenta o tradutor não como um reproduzidor de um texto original, mas como um criador, um escritor, alguém que, ao traduzir, está produzindo uma obra nova; e fala de como há uma insistência em “esconder” o tradutor, tanto dentro dos textos traduzidos como institucionalmente, por exemplo, quando editoras não colocam o nome do tradutor em seus livros – algo que hoje é raro, mas já foi a norma. E em *Escândalos da Tradução: por uma ética da diferença*, publicado em 1998, Venuti continua sua discussão sobre os sistemas de poder que moldam a tradução e que permitem, ou não, que certos textos sejam traduzidos, ou que ditam como e quando uma obra será traduzida e divulgada. Dentro dos estudos de tradução, a teoria *queer* também se preocupa com essas questões, e usa Venuti como fonte para essas investigações.

Outro texto que acho muito relevante e que foi publicado mais ou menos na mesma época desses outros, em 1993, é *Thick translation*, do Anthony Kwame Appiah. Apesar de Appiah não ser o primeiro nome que vem à cabeça quando se pensa em teoria da tradução, ele faz contribuições pertinentes com esse texto, e sinto que as colocações que ele faz ali continuam relevantes. Em *Thick translation*, Appiah fala do emaranhado de contextos que informam um texto literário e sua tradução, e aponta a impossibilidade de produzir o que se chama, usualmente, de “tradução literal”. Ele diz que

Uma tradução literária, me parece, objetiva produzir um texto em que as relações com as convenções literárias e linguísticas da cultura da tradução tenham a mesma relevância que as relações do texto-objeto com as convenções de sua cultura. Um conjunto preciso de paralelos é,

provavelmente, impossível, simplesmente porque as chances de reproduzir a métrica e outras características formais de uma obra enquanto, ao mesmo tempo, se preservam significados literais e não-literais, diretos e indiretos, são tão pequenas que desaparecem. (1993, p. 816)³⁶

Novamente, a teoria *queer* dentro dos estudos de tradução também se preocupa com esses paralelos improváveis entre o texto fonte e o texto traduzido. Há um interesse pelo peso do contexto de uma tradução, e pelas viagens de um texto traduzido através de espaços e tempos, e como ele pode mudar de acordo com como e quando está sendo lido. Mas esses são apontamentos e preocupações que já existem nos estudos de tradução há décadas.

4.2 A TEORIA *QUEER* DOS ESTUDOS DE TRADUÇÃO

Então, o que, exatamente, a teoria *queer* traz de novo para os estudos de tradução? As discussões sugeridas pelo *queer* dentro dos estudos de tradução não são exatamente inovadoras. O que elas trazem de novidade é, talvez, um olhar ainda mais crítico, e propostas de rompimento com o sistema editorial e literário que podem ser consideradas mais extremas. Também é importante salientar que essa é uma perspectiva muito recente. A maioria das referências utilizadas tanto aqui quanto nos artigos que li foi publicada depois de 2010. Ou seja, com certeza é um campo de pensamento que ainda está em vias de formação.

Voltando ao texto de Larkosh (2017) que mencionei acima, que me introduziu nessas leituras: quando minha amiga postou sobre ele, o que me interessou, de cara, foi o título falar de uma “*queer ethics of the first person*”, ou “ética *queer* da primeira pessoa”. Eu andava muito concentrada – talvez um pouco obcecada – em ler (sobre) textos escritos em primeira pessoa, porque estava traduzindo os relatos de *Ela me chamou de mulher*, então juntar *queer* e *primeira pessoa* e também *tradução* me físgou de cara.

Utilizando a figura de James S. Holmes, um homem gay e o “pai” dos estudos de tradução, Larkosh fala da necessidade dessa perspectiva teórica recuperar suas origens *queer* e marginais. Ele lamenta que, em seu esforço para se estabelecer como uma disciplina “de verdade”, os

³⁶ “A literary translation, so it seems to me, aims at producing a text whose relation both to the literary and to the linguistic conventions of the culture of the translation is relevantly like the relations of the object-text to its culture’s conventions. A precise set of parallels is likely to be impossible, just because the chances that metrical and other formal features of a work can be reproduced while preserving the identity of literal and non-literal, direct and indirect, meaning are vanishingly small.”

estudos de tradução tenham se rendido ao “rigor metodológico” da academia e passado, consequentemente, a “limitar o fluxo de abordagens não-normativas” (2017, p. 159).

É por essa revolta com o rumo que ele enxerga os estudos de tradução tomando em termos de disciplina acadêmica que ele propõe a “ética *queer* da primeira pessoa”. Dizendo que quer recuperar a figura do profissional da tradução como “[...] uma entidade linguística e cultural multifacetada, corporificada e em constante evolução, com desejos, paixões e engajamentos políticos que vão muito além do ato de traduzir.”³⁷ (2017, p.157), ele postula uma

[...] abordagem metodológica que rejeita a ideia tradicional na academia de que uma perspectiva oficial presumidamente distanciada seria o padrão-ouro do rigor metodológico, contrastando-a com uma em que há consciência de que a presença no local da narrativa condiciona qualquer interpretação textual ou intervenção intelectual subsequente.³⁸ (2017, p. 158).

Larkosh quer recuperar o que ele chama de tradutor “corporificado”, que tem matéria, carne, e, consequentemente, desejos, preconceitos, vieses, preferências. A teoria *queer* na tradução se preocupa com o resgate do tradutor como pessoa com pontos de vista, não uma máquina-dicionário que apenas “transmite” o que é dito de uma língua para outra. E se interessa pelo efeito que as opiniões e tendências do tradutor podem ter no texto traduzido, concentrando-se, especificamente, na questão sexual e de gênero.

Porque, sim, a teoria *queer* na tradução concentra muitos de seus esforços no estudo da tradução da sexualidade, como o *queer* é traduzido de uma língua para a outra, uma cultura para a outra, como conceitos e termos que têm a ver com sexo e sexualidade são traduzidos e como isso pode afetar, positivamente ou negativamente, as opiniões em uma cultura ou outra sobre essas questões. E essa perspectiva coloca muito peso no impacto que a tradução de gênero e sexualidade pode ter não apenas nas discussões sobre esses assuntos. Na introdução de *Queer in translation* (2017), B.J. Epstein e Robert Gillett dizem que o objetivo dessa coleção de artigos seria “[...] analisar como o *queer* é traduzido – na sexualidade, na política, ou como conceito.”³⁹ (p. 01).

³⁷ “[...] *multifaceted, embodied and continually evolving cultural and linguistic entity, with desires, passions and political engagements that extend far beyond the act of translation.*”

³⁸ “[...] *methodological approach that rejects the conventional disciplinary notions of a presumably distanced official vantage point as the gold standard for methodological rigor, contrasting it with one in which an awareness of one’s own presence at the site of the narrative conditions any subsequent textual interpretation and intellectual intervention.*”

³⁹ “[...] *analyse how queerness ‘translates’ – as a sexuality, a politics, or a concept.*”

Continuando sua elaboração sobre qual seria o papel da teoria *queer* nos estudos de tradução, e em uma tentativa de explicar por que essas duas disciplinas conversam, Epstein e Gillet dizem que

Pensando a teoria mais amplamente, a ideia de tradução como prática performativa, como uma imitação com ligações, na melhor das hipóteses, tênues com o ideal de um original, como deferimento indefinido de significado, mas também como local de alteridade, hegemonia e subalternidade, marcam-na, desde sempre, como *queer* e como uma metáfora apropriada para a exploração da *queeridade*.⁴⁰ (2017, p. 01)

A noção de que a tradução “sempre foi *queer*” e de que, por isso, os estudos de tradução seriam um campo fértil para a aplicação da teoria *queer*, é utilizada como base para olhar para a tradução a partir dessa perspectiva.

O conceito dos “binários” de sexo, sexualidade e gênero, que a teoria *queer* se propõe a desmantelar, é utilizado, também, para se referir ao binário do texto original vs. texto traduzido. Emily Rose (2017) sugere que “[...] ‘texto fonte’ e ‘texto alvo’ podem se tornar indistintos, e, como o ‘masculino’ e o ‘feminino’, eles não são dois polos opostos que se excluem mutuamente, mas, sim, categorias que interagem e sustentam um ao outro.”⁴¹ (p. 47). Assim, comentando sua tradução de *Mémoires de l’abbé de Choisy habillé en femme*⁴², Rose explica que ela seria “[...] uma tentativa de dissipar o binário de gênero” refletindo “esse novo olhar para a tradução como uma combinação do masculino e do feminino, o texto fonte e o texto alvo.”⁴³ (p. 47).

Em outra provocação interessante, Rose sugere uma comparação, ou aproximação, entre o *cross-dressing* e a tradução, apontando que “Um *cross-dresser* cobre e disfarça o corpo-físico com roupas, e a tradução cobre e esconde o corpo-texto original com um novo texto.”⁴⁴ (2017, p. 38). Na mesma linha de comparação, Epstein e Gillet, na introdução de *Queer in translation*

⁴⁰ “On a larger theoretical level, notions of translation as a performative practice, as an imitation with at best tenuous links to the idea of an original, as an indefinite deferral of meaning, but also as a site of othering, hegemony and subalternity, mark it out as always already queer and as an appropriate metaphor for the exploration of queerness itself.”

⁴¹ “[...] ‘source text’ and ‘target text’ can become indistinct, and, like ‘masculine’ and ‘feminine’, they are not two mutually exclusive opposing poles but categories that interact and feed into one another.”

⁴² CHOISY, François-Timoléon de. *Mémoires de l’abbé de Choisy habillé en femme*. Toulouse: Editions Ombre, 1995 [1862].

⁴³ “[...] an attempt to dispel the gender binary that reflects this new vision of translation as a combination of both the masculine and the feminine, the source and the target.”

⁴⁴ “A cross-dresser covers and conceals their physical body with clothing and [...] a translation covers and conceals the original textual body with a new text.”

(2017), utilizam a ideia de “passabilidade” problematizada em discussões *queer* acerca da aparência física de pessoas transexuais, para falar da exigência de que a tradução possa ser lida como um original – exige-se que a tradução tenha “passabilidade” como original. Os autores discutem como a mera existência de um original idealizado imediatamente coloca a tradução em uma posição de “subalternidade”, e que o que está por trás de uma tradução que “passa” como original é um esforço para conformidade, para entregar algo completamente familiar, e que a maneira de atingir este objetivo seria empreender “[...] uma forma de autocensura bajuladora e descarada.”⁴⁵ (p. 03).

Em uma abordagem mais ousada e sensual/sexual para explicar, ou tentar explicar, a aproximação possível entre teoria *queer* e estudos de tradução, em “*A Scene of Intimate Entanglements, or, Reckoning with the ‘Fuck’ of Translation*” (2017), Elena Basile começa dizendo:

Se a tradução, como muitos teóricos afirmam, oferece prazeres arriscados de transgressão e vazamento cultural, mesmo em suas manifestações mais domesticadas e conservadoras, e se o *queer* sugere formas de viver que recusam a restrição normativa de regimes de poder sociosexuais, o terreno entre eles pode, de fato, ser muito íntimo, potencialmente “*fuckable*” – possivelmente entregue a acasalamentos inesperadamente prazerosos e férteis.⁴⁶ (p. 27).

No artigo, ela examina a “intraduzibilidade” inerente à tradução da sexualidade. Ou, melhor, ela indaga o que é intraduzível, e como mudam as imagens e sensações descritas pelo texto de uma língua para a outra. Basile propõe que tanto a sexualidade como a tradução poderiam ser reinterpretadas como cenas de intimidade, de encontro de pele/idiomas (eu diria, línguas), que envolvem troca e mistura de fluidos/significados, permanentemente desestabilizando qualquer ideia firme de corpos e textos generificados, territorializados, “originais” (BASILE, 2017).

Uma das coisas que mais me interessaram ao ler sobre o *queer* nos estudos de tradução foram as discussões sobre a linguagem do sexo e termos sexuais, e como eles são traduzidos de uma língua e cultura para outra. É claro que eu já havia lido sobre censura e supressão de

⁴⁵ “[...] a form of shamelessly pandering self-censorship.”

⁴⁶ “If translation, as many theorists contend, holds out dangerous pleasures of cultural transgression and leakage even in its most domesticating and conservative manifestations, and if queerness connotes ways of living that refuse the normative containment of socio-sexual regimes of power, the terrain between them might indeed be a very intimate one, a potentially “*fuckable*” one—possibly lending itself to unexpectedly pleasurable and fertile couplings.”

conteúdos sexuais em livros traduzidos – e vou falar mais disso abaixo –, mas algo em que eu que eu nunca tinha pensado, e sobre o qual nunca tinha lido, é o papel da tradução em cunhar termos sexuais que denominam atos ou sexualidades desviantes.

Em “*Beyond either/or: confronting the fact of Translation in Global Sexuality Studies*” (2018), Brian James Baer propõe uma discussão sobre o peso das palavras e expressões que usamos para falar de sexualidade em uma língua ou em outra. Ele apresenta o exemplo de imigrantes lésbicas nos Estados Unidos, que pareciam se sentir mais confortáveis falando da própria sexualidade em inglês do que em suas línguas maternas, mas diziam utilizar suas línguas maternas em situações sexuais. Para Baer, esse bilinguismo e *code-switching* pode representar “[...] um conjunto de recursos linguísticos que permite a expressão criativa de agência e identidade (e, talvez, também um ato implícito de resistência contra a monopolização do discurso sexual pelo inglês).”⁴⁷ (p. 39).

Baer também fala, justamente, da “monopolização do discurso sexual pelo inglês”, e de como a tradução tem o papel – e o poder – de desafiar o uso de palavras e termos em inglês para se referir à sexualidade, mas aponta que essa oportunidade nem sempre é aproveitada. Ele dá o exemplo da Rússia pós-União Soviética para falar do papel da tradução para criação de uma linguagem para se falar de sexo.

Após o fim da União Soviética, a censura a materiais eróticos/pornográficos foi interrompida, e o mercado literário russo foi inundado de livros com discursos sexuais explícitos, alguns publicados há anos, mas que só então chegavam ao país. Segundo Baer, nesse momento “Autores e tradutores de ficção explicitamente sexual tiveram que lidar com um problema parecido: a falta de vocabulário adequado para conversas públicas sobre sexo e sexualidade, um que fosse percebido como nem moralizante, nem obsceno.”⁴⁸ (2018, p. 42).

Isso porque as palavras disponíveis para se falar e descrever sexo, sexualidade e atos sexuais não tinham um meio-termo: ou eram encharcadas de um tom moralizante, ou eram descritivas e médicas, ou eram obscenas. Segundo Georgii Gachev (*apud* BAER, 2018, p. 43), a palavra “sexo” – que é “emprestada” do inglês, no russo – passou a fazer parte do discurso comum na Rússia apenas no século XX, e apenas entre pessoas “cultas”. Baer aponta que os muitos “empréstimos” feitos da língua inglesa para compor esse novo “discurso sexual” em

⁴⁷ “[...] a set of linguistic resources enabling the creative expression of agency and identity (and, perhaps, too, an implicit act of resistance against the monopolization of sexual discourse by English).”

⁴⁸ “Authors and translators of sexually explicit fiction faced a similar problem: the lack of a vocabulary suitable for public discussion of sex and sexuality, one that was perceived as neither moralizing nor obscene.”

russo acabaram deixando “[...] essa nova linguagem russa sobre o sexo especialmente vulnerável a acusações de que ela seria estrangeira, não-russa.”⁴⁹ (p. 43), o que ecoa o que já foi falado nesta dissertação sobre como a insistência do discurso hegemônico sobre homossexualidade na África acaba por fomentar a opinião prevalente de que sexualidades diversas são não-africanas e ocidentais/brancas. Talvez, o caminho esteja em procurar as palavras que de fato se usam em certa língua para falar desses assuntos e se referir a atos sexuais e sexualidades, sem procurar a definição já pronta oferecida pelo inglês, que muitas vezes não denota, exatamente, a realidade dessa nova cultura.

Falando sobre algo parecido, William J. Spurlin, em seu artigo “*Queering translation: Rethinking gender and sexual politics in the spaces between languages and cultures*” (2017), comenta os achados da antropóloga Judith Gay sobre as mulheres do povo sotho, de Lesoto, que entram em relacionamentos íntimos e eróticos umas com as outras, formando laços que perduram após elas se casarem com homens e formarem uma família dentro do que se espera naquele contexto. Essas mulheres se referem às suas companheiras como *motsoalle*, e esses relacionamentos entre mulheres são, frequentemente, os “principais relacionamentos eróticos” dessas mulheres, além de fonte de “apoio durante toda a vida” (p. 174).

Spurlin comenta o olhar ocidentalizado que define essas mulheres como “lésbicas” ou “bissexuais”, sem compreender a dinâmica próprio dos sotho em que estão inseridos esses relacionamentos. Ele também comenta que Limakatso Kendall traduziu *motsoalle* como “*very special friend*”, ou “amiga muito especial”, o que acaba, de certa maneira, apagando o componente erótico desses relacionamentos. *Motsoalle* não são bissexuais, nem lésbicas, nem amigas muito especiais; elas são *motsoalle*, e a realidade de seus relacionamentos e sexualidades talvez não possa ser traduzida a partir de conceitos ocidentais de sexo e amizade.

Esse artigo de Spurlin me fez pensar no texto de Bernedette Muthien, “*Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista*”, em que ela pergunta: “Existe tal construto como o da lésbica africana?” (2018, p. 94). Será que essas palavras generalizantes que usamos para nos referir a sexualidade e gênero – “lésbica”, “gay”, “bissexual”, “transsexual” – podem, de fato, ser usadas indiscriminadamente para se referir a pessoas que têm sexualidades e gêneros não heteronormativos? Ou será que essa tradução direta acaba tendo um efeito homogeneizante, apagando as peculiaridades da sexualidade em cada contexto, além de, possivelmente, “vestir” comportamentos que até então eram aceitos, nas roupas de vivências estigmatizadas?

⁴⁹ “[...] *this new Russian language of sex especially vulnerable to the charge that it was alien, un-Russian.*”

Nós precisamos de palavras para falar de sexo e de sexualidade. E o papel da tradução em criar e cunhar novas palavras e expressões para se referir a novos conceitos é grande, mas pouco discutido. Pensar em alternativas que desafiem a hegemonia do inglês, um idioma que acaba sendo utilizado como instrumento de exportação de um estilo de vida LGBTQIA+ ideal, é um passo importante. Acabamos sem palavras para falar de nossa sexualidade, pois incorporamos imediatamente os termos em inglês – e, com os termos, os conceitos atrelados a eles, e as expectativas. Um bom exemplo no Brasil são as palavras *gay*, já totalmente assimilada ao português, e *queer*, que está passando pelo processo de assimilação. Será que houve um momento em que poderiam ter sido cunhados outros termos? No Brasil, nós temos outras palavras que significam “gay”, mas, curiosamente, elas acabaram ganhando uma conotação pejorativa, enquanto a palavra estrangeira perdurou como o jeito “correto” de se referir a pessoas homossexuais.

O termo “*queer*” – que algumas pessoas no Brasil e em outros países da América Latina chamam de “*cuir*”⁵⁰ – traz consigo diversas associações e expectativas, quando pensamos em estilo de vida. O que é ser *queer*? É possível ser *queer* no Brasil como se é nos Estados Unidos? Mais do que isso, é desejável ser *queer* aqui como se é *queer* lá? Será que ter as palavras em nossa língua para falar da nossa sexualidade, não poderia trazer algum conforto, e enfraquecer discursos que afirmam que ser LGBTQIA+ é algo estranho, anormal? Essas são perguntas/provocações porque, honestamente, é difícil responder. Tantos dos termos e estilos de vida ligados a ser LGBTQIA+ no Brasil são importações que precisaríamos pensar em quase uma revolução para mudar o cenário. A questão é: essa revolução poderia começar pela língua?

José Santaemília se coloca essas perguntas no início de seu artigo “*Sexuality and translation as intimate partners? Toward a queer turn in rewriting identities and desires*” (2018). Entre outras muitas indagações, ele questiona: “O que acontece quando a sexualidade é traduzida? [...] Que papel tem a tradução na mediação (na construção) da sexualidade? [...] Será que os termos para identidades sexuais/de gênero têm “equivalentes” em outras línguas e culturas, e em que medida empréstimos do inglês não são equivalentes?”⁵¹ (p. 11).

Como tradutores, acredito que seja válido nos fazermos essas perguntas. Qual é nossa parte nesse sistema, mas também: o que podemos fazer? Talvez um bom começo fosse

⁵⁰ Um exemplo no Brasil da popularização desta escrita do termo é o ensaio “cuirlombismo literário: poesia negra lgbtqi desorbitando o paradigma da dor”, de Tatiana Nascimento, publicado pela N-1 Edições em 2019.

⁵¹ “*What happens when sexuality is translated? [...] What is the role of translation in mediating (the construction of) sexuality? [...] Do the terms for gender/sexual identities have “equivalents” in other languages and cultures, and to what extent are Anglophone borrowings never equivalent?*”

prestarmos atenção em nossa própria cultura, nos termos e nas expressões que usamos para nos referirmos a sexualidades e identidades de gênero não heterossexuais e não cisgêneras, e passarmos a utilizar essas expressões nos textos que traduzimos. Mas até isso pode ser complicado, por duas razões: nem sempre as traduções permitem o uso dessas palavras e expressões, justamente porque os textos não se referem à nossa realidade no Brasil; e, muitas vezes, há resistência da parte de editoras e outras instituições que publicam livros e textos contra o uso de um vocabulário mais coloquial/popular.

A primeira razão é um problema “clássico” da tradução: domesticar ou não domesticar, trazer para a “cultura de chegada” ou não. Cada caso é um caso, mas eu acho que, no mínimo, vale a pena pararmos para pensar nessas questões, falando aqui, especificamente, do uso de termos ligados a vivências LGBTQIA+. Questionarmos o uso de palavras “importadas” do inglês e se elas fazem sentido em nossa realidade. A partir do momento em que se cria essa consciência, pode-se começar a pensar em alternativas, e também aprofundar discussões sobre essa questão.

Quanto à segunda razão, a discussão fica mais complicada, pois envolve todo um sistema literário e editorial que é, de fato, muito resistente a mudanças, particularmente no que diz respeito à linguagem. Um exemplo muito atual, em 2021, de uma questão que está ficando cada vez mais difícil de ser ignorada por editores, é o uso da linguagem neutra, ou de gênero neutro. Em inglês, o uso de “*they/them*” como pronome neutro está se popularizando, e já estão sendo publicadas obras em que a fluidez ou “neutralidade” de gênero de algum personagem é fundamental para o andamento da história. No português, isso, obviamente, se torna um problema, já que não temos, ainda, uma forma neutra amplamente utilizada.

Não quero fazer uma grande discussão sobre linguagem neutra. O que me interessa, aqui, é falar do papel que a tradução poderia ter para popularizar uma ou mais formas de escrita neutra. A publicação de mais livros traduzidos utilizando linguagem neutra poderia ajudar a legitimar o uso desse formato, popularizando-o. Além disso, com mais tradutores, profissionais do texto e da língua, pensando em alternativas e métodos, os pronomes neutros poderiam ficar melhor integrados ao português, mais acessíveis na fala, por assim dizer. E existem tradutoras e tradutores dentro e fora das universidades que já falam da importância de começarmos a utilizar a linguagem neutra em traduções de textos que peçam essa estratégia.

O grande porém acaba sendo a força das editoras e outras instituições reguladoras da “norma culta”, por assim dizer, que impedem ou dificultam o uso dessa linguagem em livros que serão publicados. Eu mesma já tive que encontrar alternativas para esse dilema, quando traduzi *Água doce* (2019), de Akwaeke Emezi. A neutralidade de gênero é importante não só

no livro, mas na vida de Akwaeke. Como tradutora, eu senti que não podia ignorar essa questão; ao mesmo tempo, eu sabia que não me seria permitido utilizar a linguagem neutra. Conversei com a editora-chefe da Editora, expus minha opinião, mas não era minha a decisão final, e foi vetado o uso da linguagem neutra. Acabei optando por escrever uma nota introdutória falando disso. Mas, recentemente, em uma rede social, vi uma pessoa criticando a tradução por não ter utilizado a linguagem neutra.

Eu entendo a crítica, mas é exatamente disso que estamos falando aqui. Qual é o poder do tradutor que traduz para uma editora tradicional em uma situação como esta? As editoras citam vários argumentos para justificar não se aventurar pelo uso da linguagem neutra: que há necessidade de “correção gramatical”, que dificultaria a leitura, que menos pessoas comprariam o livro – esse último argumento, acredito, é o mais contundente, mas, ao mesmo tempo, eu nem sei se ele faz sentido. Acredito que existe, sim, um público crescente que adoraria ver esse tipo de “ousadia” da parte das editoras – ousadia no sentido de dar a cara a tapa e mudar com os tempos. Minha aposta é que as editoras não vão ter como fugir disso por muito mais tempo, e que vamos ver, mais e mais, o uso dessa linguagem em livros publicados. E a tradução vai ter um importante papel nesse sentido.

Nesse mesmo artigo, José Santaemilia fala de outra questão que me interessou muito nas leituras que fiz sobre teoria *queer* e estudos de tradução: a censura e a autocensura em tradução. Santaemilia aponta que “Em toda circunstância histórica, tradutores tendem a se censurar – voluntariamente ou involuntariamente – para produzir reescritas que sejam “aceitáveis” de uma perspectiva social, mas também pessoal.”⁵² Isso porque, como já dito neste capítulo, o tradutor tem preconceitos, tendências, paixões. Imparcialidade não existe em nada, e a tradução não é diferente.

eticamente, argumento que devemos fazer o máximo para não deixarmos nossas opiniões interferirem no texto que estamos traduzindo – traduzindo *Ela me chamou de mulher*, isso foi uma questão algumas vezes (comentada no capítulo 6, “*A tradução de She called me woman*”). Mas, a verdade é que, historicamente, tradutores deixaram, sim, os próprios preconceitos, valores, suas perspectivas religiosas e morais, interferirem nos textos que estavam traduzindo. Além disso, editores também são personagens importantes da história da censura na tradução.

⁵² “In all historical circumstances, translators tend to censor themselves—either voluntarily or involuntarily—in order to produce rewritings that are ‘acceptable’ from both a social and a personal perspective.”

Com o objetivo de agradar a mais leitores e críticos e vender mais, passagens são cortadas e alteradas.

Muitos desses movimentos de censura têm a ver com o que André Lefevere chamava de ideologia em *Translation, rewriting and the manipulation of literary fame* (1992). A ideologia do lugar, do tempo, vai influenciar não só o que vai ser permitido ao tradutor ou tradutora, mas até mesmo as escolhas que ele ou ela fará, por ideologias próprias de que a pessoa tem consciência, ou não. Pensando especificamente na autocensura, acredito que muitas vezes nem percebemos que estamos, por exemplo, usando uma palavra que não é tão “pesada” simplesmente porque, falando bem diretamente, nos parece “feio” usar a que teria mais equivalência com a palavra original.

Pessoalmente, fiquei pensando, novamente, em quando traduzi *Água doce* (2019). Nesse livro, Akwaeke Emezi usa a palavra “*fuck*” muitas vezes, em muitos sentidos – como xingamento, como advérbio, como ação. Eu absolutamente não me considero uma pessoa pudica. Mesmo assim, eu me vi, em alguns momentos, querendo cortar a palavra de frases, ou usar alguma palavra em português que não fosse tão pesada na tradução. Foi algo que eu me peguei fazendo, então, consegui pensar sobre e não fazer essas alterações/esses cortes. Mas poderia muito bem ter passado batido. E pior: sem eu nem entender o porquê, já que não é como se eu não falasse palavrões.

Acredito que isso tenha a ver com nossa dificuldade em enxergar o “peso” de uma palavra em uma língua que não é aquela com que crescemos. Mesmo sendo fluentes em um idioma, não entendemos, necessariamente, o peso de certas palavras nas culturas que o usam. Por exemplo, falantes não-nativos de inglês me parecem – e isso pode ser completamente anedótico – usar muito mais “facilmente” a palavra *fuck* do que falantes nativos, talvez porque para quem desde sempre aprendeu a não usar essa palavra, usá-la seja uma transgressão mais complicada. E penso que isso acaba afetando a maneira como traduzimos, às vezes sem nem percebermos, porque ao lermos uma palavra como *fuck*, sabemos que é um palavrão, mas só; já ao traduzirmos para foder, por exemplo, principalmente se a palavra precisa ser usada diversas vezes, parece que aciona uma mãe interior na nossa orelha dizendo para não falar palavrão porque é feio (literalmente, parece que é isso).

Em *Ela me chamou de mulher* eu traduzi “pussy” por “buceta”, e por mais que eu acredite que essa seja a melhor opção nos contextos em que a palavra apareceu, e por mais que eu use a palavra “buceta” no meu dia a dia sem problema nenhum, eu travei momentaneamente quando chegou a hora de colocar essa palavra na tradução. Aliás, travei para escrever aqui também. “Buceta” me parece mais pesado do que “pussy” – talvez por eu ter crescido aprendendo a não

dizer essa palavra. Escrever “buceta” sabendo que vai fazer parte de um livro, de um texto de dissertação, parece, de novo, ativar um puxador de orelha automático que aprendemos desde criança.

Quando aprendemos uma nova língua, nós podemos aprender o peso que uma palavra tem naquela língua, mas é muito mais difícil nós de fato sentirmos esse peso e modularmos nossa fala de acordo com ele. Na tradução, às vezes é necessário quase que desaprender ou largar esse peso que as palavras têm na nossa própria língua, enquanto reconhecemos o peso da palavra na outra. Ou seja: se uma palavra ou conceito pesa no original, se aquela expressão está ali para quebrar alguma barreira, me parece apropriado que haja uma tentativa de manutenção disso na tradução. E é aí que nos pegamos com nossa autocensura – com o que digo que é a culpa católica que nem sei que tenho, até sentir.

Acredito, também, que o meio onde estamos colocando essas palavras acabe acionando nossa autocensura. Escrever palavrões nas redes sociais não me incomoda, mas, como já percebi em minha prática, escrevê-los em uma tradução que eu sei que será publicada em livro me deixa com um pé atrás, assim como aqui nesta dissertação. É importante, como tradutoras e tradutores, estarmos cientes desses mecanismos internos para não deixarmos que eles acabem afetando um texto sem que seja nossa intenção.

4.3 UM FECHAMENTO POSSÍVEL

Em um belo “resumo” de qual seria a ligação entre teoria *queer* e estudos de tradução, e quais poderiam ser as contribuições de uma perspectiva para a outra, William J. Spurlin finaliza seu artigo dizendo:

Tanto o “*queer*” quanto a tradução fazem a mediação entre espaços hegemonicamente construídos, e sua conjunção crítica oferece a possibilidade de novos locais de heterogeneidade e diferença como heurística vital para trabalhar a literatura comparada e os estudos culturais. O trabalho de tradução, assim como o trabalho do *queer*, nunca é finalizado, já que esses dois tipos de investigação se comprometem com a infinita proliferação das diferenças. Os dois se interessam por colocar de lado nossos próprios universos culturais e criar espaços discursivos críticos para que outros possam falar e ser ouvidos. O *queer* não é apenas sobre direitos sexuais, assim como a tradução não se trata apenas de buscar equivalências de uma língua para a outra, e a conjunção crítica da tradução e dos estudos *queer* oferece oportunidades ampliadas para engajamento cívico e cidadania em um mundo transnacional, e também uma

ferramenta importante para produção de conhecimento sobre diversidade sexual e para a descolonização do desejo.⁵³ (2017, p. 181).

Foi o que pensei enquanto lia artigos a partir dessa perspectiva que eu nunca tinha considerado: os estudos de tradução e a teoria *queer* têm muito em comum em seus interesses. Me parece que são dois campos de estudo que podem conversar muito, pois já têm uma base em comum.

Para além disso, acho muito importantes as propostas de ação política defendidas pela teoria *queer* dentro dos estudos de tradução. E por ação política, eu me refiro ao uso da tradução como instrumento de mobilização e mudança, não como uma ferramenta do sistema. De fato, talvez essa quebra com um sistema que censura e limita o trabalho de tradução seja a maior “*queerização*” possível da prática tradutória. Em seu artigo, Larkosh afirma que

[...] qualquer “*queerização*” que possa acontecer hoje nos estudos de tradução [...] pode se beneficiar muito de uma articulação e realização em contato mais próximo com projetos de ativismo político, crítica institucional, com tentativas de solidificar comunidades culturais através de produções artísticas e literárias, e também com demandas por mudanças políticas concretas. Esse tipo de prática político-acadêmica pode envolver não apenas questionar, mas, também, em muitos casos, derrubar as estruturas que controlam a vida acadêmica e regulam as condições de trabalho, pesquisa e ensino, e ter a coragem de escolher espaços marginais em vez de centros reconhecidos de poder, prestígio e produção acadêmica de elite.”⁵⁴ (2017, p. 163-164).

É esse, acredito, o objetivo do entrelaçamento entre teoria *queer* e os estudos da tradução, pelo menos de acordo com as referências a que tive acesso. A ideia é não apenas observar e

⁵³ “Both ‘queer’ and translation mediate between hegemonically defined spaces, and their critical conjunction offers the possibility of new sites of heterogeneity and difference as a vital heuristic for work in comparative literary and cultural studies. The work of translation, like queer work, is never finished as both modes of enquiry are committed to the endless proliferation of difference(s). Both are invested in setting aside understandings of our own cultural worlds and in creating critical discursive spaces for others to speak and to be heard. Queer is not simply about sexual rights in the same way that translation is not simply about seeking equivalences in one language from another, and the critical conjunction of translation and queer studies offers broadened opportunities for civic engagement and citizenship in a transnational world, as well as an important tool for knowledge production about sexual difference and for the decolonization of desire.”

⁵⁴ [...] any “queering” that might be done today in translation studies [...] may well benefit from being articulated and carried out in closer contact with projects of political activism, institutional critique, attempts at solidifying cultural community by way of literary and artistic production, as well as calls for concrete political change. This kind of scholarly political practice may involve not only interrogating, but also in many cases overturning those structures that govern academic life and regulate conditions of work, research and teaching, and having the courage to choose marginal spaces over recognized centers of elite academic power, prestige and production.”

discutir os furos e absurdos do sistema editorial, literário e acadêmico, o que já é feito há décadas, mas, de fato, propor maneiras de sair desse sistema; e não só isso: derrubá-lo.

Obviamente essa não é uma tarefa fácil e nem mesmo possível para todos. A tradução é, afinal de contas, para muitos, um trabalho. Então, “escolher espaços marginais” nem sempre é possível. Mas, principalmente no que diz respeito à tradução de textos políticos e que não circulam por não terem traduções “oficiais” – muitas vezes por não haver interesse de editoras em publicá-los –, acredito que a tradução pode “voltar às trincheiras” e escolher um campo menos formal, mais combativo.

Para fechar este capítulo, eu queria trazer o exemplo de uma pessoa que eu vejo que está fazendo um trabalho muito importante de tradução de textos sobre lesbiandade, e não apenas lesbiandade, mas sobre masculinidades femininas, existência *butch*, não-monogamia lésbica, e outras vivências fora da curva.

A Ísis Lemes, que eu conheci porque ela organiza o Clube Lesbos em Curitiba (um clube de leitura que se dedica à discussão de arte lésbica), já me disse em várias conversas que não gosta da academia, das burocracias, da escrita formal demais. Eu, que tenho, admitidamente, uma prática bem “dentro do sistema”, já sugeri que ela leve as traduções dela para uma pós-graduação – ela é graduada em Filosofia. Mas ela me diz que sente que não conseguiria traduzir se tivesse que fazer isso para um mestrado ou doutorado; que prefere continuar traduzindo por prazer e porque acha que esses textos têm que ser lidos em português.

Sozinha ou na companhia de companheiras do Clube Lesbos, ela já traduziu sete textos, “lançados” em zine: *Carta para mamãe*, de Merle Woo; *Quando as butches choram*, que reúne poemas de Bonnie Barringer e Diane Brand; *Duas poesias*, que traz poemas de Pat Parker; *Histórias da lesbianidade*, com poemas de Judy Grahn; *Certamente assim amam duas mulheres*, com poemas de Rosamaria Roffiel; *Sapatão, touro indomável*, que traz a tradução de um capítulo de *Female Masculinity* (1998), de Jack Halberstam; e *Não-monogamia sapatão*, que traz cinco ensaios/relatos de lésbicas latino-americanas e espanholas. Os dois últimos textos ela lançou com uma editora artesanal própria, a Machorra Edições, pela qual ela pretende lançar outras traduções feitas, como idealmente seria sempre, e já que estamos falando de teoria *queer*, só pelo tesão de traduzir.

E traduzir *Ela me chamou de mulher*, para mim, foi um momento raro de tradução-por-tesão, que vou comentar com mais profundidade no próximo capítulo.

5 A TRADUÇÃO DE *SHE CALLED ME WOMAN* / *ELA ME CHAMOU DE MULHER*

Para mim, é muito difícil falar dos meus processos tradutórios. É comum me perguntarem por que eu traduzi alguma coisa de um jeito ou de outro, ou “qual é a parte mais desafiadora” de traduzir os textos que traduzo, e eu nunca sei o que dizer. Durante a tradução, eu fico muito imersa nas palavras e não saio dali para examinar meus passos e minhas escolhas. Depois da tradução “pronta” – que tradução está pronta? –, não me lembro dos motivos para ter feito uma ou outra escolha. Então, quando pensei neste capítulo da dissertação, fiquei um pouco perdida sobre o que poderia dizer. Decidi, então, começar falando um pouco sobre minha relação com a tradução. Depois, vou falar de alguns pontos dos textos de *Ela me chamou de mulher* que se referem a eventos históricos da Nigéria, questões religiosas, geográficas e culturais. Por fim, vou falar mais especificamente de escolhas que fiz durante a tradução e de “nós” tradutórios que encontrei enquanto trabalhava nesse texto.

5.1 REFLETINDO SOBRE MEU EU TRADUTORA

Eu acho até engraçado perceber que nunca sei o que falar sobre tradução, mas sempre quero falar de tradução e, na verdade, estou sempre falando de tradução. É um impulso para mim, uma coisa que eu faço naturalmente, porque traduzir e processos tradutórios – talvez não os meus, mas com certeza os dos outros – são alguns dos assuntos que mais me interessam. Sempre que, durante a escrita desta dissertação, eu falei para as pessoas que achava que não ia ter o que dizer, invariavelmente escutava: mas você estava até agora falando de várias coisas que pode dizer.

Traduzir, para mim, é quase uma terapia – qualquer tipo de tradução, das mais interessantes às mais mundanas. Acredito que é porque eu consigo me desligar do resto do mundo quando estou traduzindo, o que é raro em qualquer outra atividade para mim. Essa relação muito próxima e íntima com a tradução pode parecer piegas, e talvez seja, mas lendo o que outros tradutores falam sobre traduzir, percebo que não estou sozinha nesses sentimentos. Em seu “Prefácio da Tradutora” para o livro *Song for Kali: A Cycle of Images and Songs* (2000),

Gayatri Chakravorty Spivak diz que “A tradução é a leitura mais íntima. Eu me entrego ao texto quando traduzo.”⁵⁵ (n.p.). É sempre bom saber que não estamos sozinhas nas nossas paixões.

Apesar de eu considerar a tradução uma atividade solitária – o que me vai bem, porque eu funciono muito melhor trabalhando sozinha –, ela também envolve, ao menos para mim, muita conversa, consulta com outras pessoas, investigações sobre ideias e possibilidades. E apesar de eu ter dito neste mesmo parágrafo que eu trabalho melhor sozinha, essa parte de “pesquisar” com as pessoas como nós, de fato, falamos isso ou aquilo, é uma das minhas partes preferidas do trabalho como tradutora.

Uma das minhas “piras”, como eu chamo, ou, mais diretamente, uma das minhas obsessões como tradutora, é tentar manter o ritmo do texto de partida – eu às vezes acho que isso é mais importante do que todo o resto. Para além disso, também me fascina, quando possível, traduzir de um jeito que os leitores pensem: é, é assim que eu diria isso. A tradução de *Ela me chamou de mulher* acabou me dando ainda mais oportunidade para exercitar essa vontade de traduzir seguindo essa tendência, e eu passei a prestar ainda mais atenção nas minhas conversas e também nas conversas dos outros. Acabei parando de usar fones de ouvido quando vou ao mercado (praticamente meu único destino hoje em dia), para ouvir as outras pessoas conversando. Talvez nem pareça fazer sentido, mas acaba aguçando o ouvido – e o olho – para o que parece natural na fala, e o que não parece.

Às vezes quem é bilíngue, principalmente quem trabalha muito ativamente com mais de uma língua, pode ter dificuldade para saber se alguma coisa de fato “se diz” daquele jeito, ou se você está só traduzindo literalmente de outro idioma. Eu faço isso às vezes, e normalmente utilizo minha mãe, que não sabe inglês, para me dizer se alguma frase ou expressão parece estranha. Também acabo usando as redes sociais, perguntando se as pessoas usam certas palavras, ou se é coisa da minha cabeça.

Pensando bem, talvez eu tenha que voltar atrás e dizer que a tradução não é uma atividade solitária. Claramente, eu acabo envolvendo várias pessoas no meu processo tradutório. Às vezes até pessoas que eu nunca imaginaria. Uma anedota: para uma tradução que fiz em 2020, eu acabei conversando com o bispo da igreja anglicana no Brasil, porque não conheço essa religião e precisava saber quais palavras eles usam para certos ritos e atividades dentro da igreja. É, de fato: a tradução já me fez ter conversas bem inesperadas.

⁵⁵ “Translation is the most intimate act of reading. I surrender to the text when I translate.”

Gosto de pensar na tradução como ponte, como travessia de um ponto a outro. Como tradutores, seríamos, então, um guia? Talvez. Mas, admitidamente, eu não gosto de explicar nas minhas traduções nada que o autor ou a autora não tenha sentido necessidade de explicar. É claro, isso pode causar algum desconforto; mas, às vezes acho que esse desconforto é necessário. Se a “falta” de uma informação não atrapalha no pleno entendimento de um texto, então a explicação não precisa estar ali. Quem se interessar, pode pesquisar, e talvez aprender até mais do que aprenderia em uma nota de rodapé. Não quero guiar entendimentos.

Porém, é claro, como aqui estamos tratando de uma dissertação, vou fazer alguns apontamentos e esclarecimentos sobre eventos e conceitos sociais, culturais e históricos que são mencionados pelas narradoras em *Ela me chamou de mulher*. Ainda assim, não é minha intenção – e nem meu papel como tradutora, acredito – explicar tudo que pode ter causado alguma dúvida durante a leitura dos relatos. Selecionei o que eu considere ser mais pertinente e faço breves comentários na próxima seção.

5.2 UM BREVE GLOSSÁRIO COMENTADO

Com a intenção de dar uma base para aprofundamento de pesquisas e para melhor compreensão dos textos, em alguns casos, nesta seção vou falar de quatro categorias diferentes: 1 – Dia a dia na Nigéria; 2 – Sistema escolar e testes; 3 – Cultura islâmica na Nigéria; 4 – Vocabulário geral.

5.2.1 Dia a dia na Nigéria

Começando com o conceito de *compound* ou, como eu traduzi em *Ela me chamou de mulher* e traduzo normalmente em textos nigerianos, **condomínio**, que foi muito mencionado pelas narradoras. Nos relatos, os condomínios também aparecem como *agbole*, que é a palavra iorubá utilizada para este sistema de moradia. Os *compounds* são tradicionais na Nigéria como um todo desde antes da colonização da área, sendo parte das tradições igbo, iorubá e hauçá. Antigamente, os *compounds* eram propriedades rurais em que várias famílias moravam perto umas das outras e dividiam o espaço, o trabalho de cultivo e as terras. Hoje em dia, eles se assemelham mais ao que conhecemos no Brasil como condomínios fechados: são terrenos em

que há várias casas, “ruazinhas”, e são cercados por muros e portões. Nos *compounds* podem morar apenas uma família, ou diversas famílias diferentes.⁵⁶

Outro “personagem” do dia a dia nigeriano que aparece frequentemente nos relatos é o **gerador**. A história da eletricidade na Nigéria é outra questão que daria uma dissertação inteira. Apesar de ser o país que mais produz energia no continente africano, mais de 50% da população nigeriana não tem acesso à energia elétrica, e os que têm acesso, normalmente não têm luz por mais de 9h por dia. Foi em uma conversa com Oyinkan Braithwaite, uma autora nigeriana, que fiquei sabendo desse problema do país, do qual eu nunca tinha ouvido falar, e foi interessante ver as narradoras de *Ela me chamou de mulher* mencionando geradores sem dar mais explicações. A companhia de eletricidade da Nigéria – chamada nos relatos de **NEPA** (National Electric Power Authority), mas que hoje em dia se chama PHCN (Power Holding Company of Nigeria) – é privatizada, e há quem diga que é por esse motivo que a distribuição de energia elétrica é tão desigual no país. Seja qual for a explicação, o fato é que casas e lojas precisam ter geradores, que são caros, barulhentos e inconvenientes, para que as pessoas que utilizam esses espaços possam ter luz sempre que precisam. O documentário *Take light* (2018), dirigido por Shasha Nakhai, investiga o problema da energia elétrica na Nigéria, e é uma boa fonte de informação sobre o assunto.^{57,58}

Quase todas as narradoras de *Ela me chamou de mulher* mencionam o **BBM**, grupos do BBM, *status* no BBM etc. O Blackberry Messenger era o serviço de mensagens instantâneas dos telefones Blackberry, e foi o primeiro serviço de mensagem instantânea para telefones móveis. Hoje em dia, ele só existe em versão paga, e o WhatsApp se tornou o serviço de mensagens (e rede social) mais utilizado na Nigéria.^{59,60}

Outra sigla mencionada por várias das narradoras são os **NYSC**, ou *National Youth Service Corps*. O programa NYSC foi criado em 1973 e todo nigeriano e toda nigeriana deve servir 1 ano após se formar na universidade ou escola técnica, obrigatoriamente. Os jovens são

⁵⁶ GODLEWSKI, Joseph. Zones of Entanglement: Nigeria's Real and Imagined Compounds. *Traditional Dwellings and Settlement Review*, v. 28, n. 2, p. 21-33.

⁵⁷ “The Nigerian electricity story”. Disponível em: <https://africasacountry.com/2019/04/the-nigerian-electricity-story>. Acesso em 03 de março de 2021.

⁵⁸ “Nigeria: How noisy generators became a way of life”. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/av/world-africa-25056721>. Acesso em 03 de março de 2021.

⁵⁹ “Why BBM Is Thriving in Nigeria and South Africa”. Disponível em: <https://blogs.blackberry.com/en/2015/11/bbm-thriving-in-nigeria-and-south-africa>. Acesso em 05 de março de 2021.

⁶⁰ “How WhatsApp is used and misused in Africa”. Disponível em: <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2019/07/18/how-whatsapp-is-used-and-misused-in-africa>. Acesso em 05 de março de 2021.

mandados para quartéis em estados diferentes de onde nasceram, e o propósito é que eles conheçam pessoas de outras etnias, outras partes do país etc., em um esforço de união nacional.⁶¹

5.2.2 Sistema escolar e testes

Nos relatos, uma das fases da vida de que as narradoras falam é a escola. Para isso, elas usam termos como **JSS1**, **JSS2**, **JSS3**, **SSS1**, **SSS2** e **SSS3**, além de falarem de estar na escola **primária** ou **secundária**, no primário ou no secundário.

O sistema escolar na Nigéria se divide em seis anos de *primary school*, três anos de *junior secondary school* (JSS) e três anos de *senior secondary school* (SSS). Esse sistema foi adotado no país em 1989, seguindo um modelo utilizado na China, na Alemanha e em Gana. Porém, assim como no Brasil, a educação na Nigéria enfrenta muitos problemas. Há mais de 10 milhões de crianças que não frequentam a escola na Nigéria e 30% do país é considerado analfabeto. Além disso, apesar de existirem universidades públicas, o acesso a elas é restrito a uma pequena parte da população, e as instituições particulares de ensino superior são muito caras e, por isso, também inacessíveis para a maior parte das pessoas.^{62,63}

As narradoras também mencionam alguns testes que fazem parte da vida escolar na Nigéria. Um deles é o **NCEE**, ou *National Common Entrance Exam*. Essa prova é realizada ao final do ensino primário para admissão, no JSS1, a escolas secundárias públicas. O exame acontece duas vezes por ano, em julho e dezembro, e é coordenado pelo *National Examination Council*, ou **NECO**.⁶⁴

Elas também falam dos **WAEC**. Na verdade, WAEC é a sigla para o *West African Examination Council*, e o exame a que se referem é o *West African Senior School Certificate Examination* (WASSCE) – mas imagino que essa sigla seja longa demais e seja mais fácil se referir a este exame pelo nome do conselho. Basicamente, este é um teste que todo aluno

⁶¹ “*National Youth Service Corps*”. Disponível em:

https://en.wikipedia.org/wiki/National_Youth_Service_Corps. Acesso em 5 de março de 2021.

⁶² “Education in Nigeria is in a mess from top to bottom. Five things can fix it”. Disponível em: <https://tinyurl.com/2nrerw3t>. Acesso em 05 de março de 2021.

⁶³ Planilha de anos escolares na Nigéria da NCAA. Disponível em: http://fs.ncaa.org/Docs/eligibility_center/International_Information/Guide/Countries/Nigeria.pdf. Acesso em 05 de março de 2021.

⁶⁴ Website do National Common Entrance Examinations. Disponível em: <https://ncee.neco.gov.ng/>. Acesso em 07 de março de 2021.

nigeriano precisa fazer para poder se formar na escola secundária. Sem passar nele, não fica comprovado que o aluno passou no último ano de estudo.⁶⁵

Por fim, outro exame que elas comentam é o **JAMB**, ou *Joint Admissions and Matriculation Board*, que é como se fosse um ENEM nigeriano. É necessário ter passado nos WASSCE e comprovar que você terminou o secundário, para prestar os JAMB. A partir dos resultados deste teste, os alunos podem ter acesso a instituições de educação terciária, incluindo universidades, escolas técnicas, faculdades etc.⁶⁶

Mais uma expressão que aparece nos relatos e que eu quero comentar nesta seção, mesmo que não seja nada oficial dentro do sistema de educação da Nigéria, é o conceito de *school mother*, que eu traduzi como **mãe na escola**. No relato “Tem coisas que você faz pelo seu coração”, a narradora JS também fala de *sport mother*, ou **mãe de esporte**. Essas seriam meninas que agem como mentoras das alunas ou atletas mais novas, principalmente em internatos ou acampamentos de futebol. Como aparece algumas vezes nos relatos, esses relacionamentos de vez em quando evoluíam para envolvimento românticos ou sexuais.

5.2.3 Cultura islâmica na Nigéria

Mais de uma narradora de *Ela me chamou de mulher* nasceu em família muçulmana, no norte da Nigéria. Assim, achei que seria pertinente que uma das seções deste capítulo se concentrasse apenas em palavras e conceitos que essas narradoras mencionam.

O **Eid** é o festival que marca o encerramento do Ramadã. O Ramadã dura de 29 a 30 dias e acontece no nono mês do calendário islâmico, que é lunar e, por isso, não tem correspondência exata com o calendário gregoriano; assim, as datas correspondentes mudam a cada ano. O festival de Eid al-Fitr é realizado no primeiro dia do mês de Shawwal, o décimo mês do calendário islâmico, e pode durar até três dias. Além de celebrar o fim do jejum, ele também festeja a força do povo muçulmano.⁶⁷

O **Haje** é a peregrinação anual realizada pelos muçulmanos até Meca. Todo muçulmano precisa fazer essa caminhada pelo menos uma vez na vida. A janela de tempo para essa

⁶⁵ Website do West African Examination Council. Disponível em: <https://www.waecnigeria.org/>. Acesso em 07 de março de 2021.

⁶⁶ Website do Joint Admissions and Matriculation Board. Disponível em: <https://www.jamb.org.ng/>. Acesso em 07 de março de 2021.

⁶⁷ “What Exactly Is Eid-al-Fitr?”. Disponível em: <https://theculturetrip.com/middle-east/articles/so-what-exactly-is-eid-al-fitr/>. Acesso em 07 de março de 2021.

peregrinação fica entre o oitavo e o décimo terceiro dia do mês de Dhu al-Hijja, que fecha o calendário islâmico.⁶⁸

Outro conceito do Islã que é mencionado mais de uma vez nos relatos é a **Islamiyya**. Essa palavra se refere a escolas no norte da Nigéria que misturam o currículo tradicional do sistema escolar do país, com ensino de árabe e do Alcorão. Esse nome existe só na Nigéria; fora do país, essas escolas são chamadas de outras maneiras, como “escolas Franco-Arabe”, em países de colonização francesa.⁶⁹

E talvez o evento mais mencionado nos relatos, a **crise de Jos**, se refere aos episódios de revolta e violência que ocorrem em Jos, capital do estado de Plateau. Essa cidade fica exatamente na divisa do norte do país, onde há uma população predominantemente muçulmana, e o sul, onde predomina o cristianismo. Esses episódios de conflito vêm ocorrendo há anos, com três ocasiões notadamente violentas: 2001, 2008 e 2010. Os confrontos têm raízes políticas, religiosas e sociais, e essa área do país está constantemente sob tensão devido a essas rusgas, com marcadamente mais mortes entre pessoas de etnias que hoje têm fé islâmica.⁷⁰

5.2.4 Vocabulário geral

Nesta seção do capítulo, quero falar de algumas palavras e expressões que não se ligam, necessariamente, a uma das categorias apresentadas acima. Essas são palavras em iorubá, igbo e hauçá que eu mantive na tradução para o português.

A palavra **keke** é usada para se referir a um meio de transporte público bastante comum na Nigéria e em outros países africanos e asiáticos, notadamente a Índia, onde é chamado de *tuk-tuk*. Esse veículo é um carrinho que imita um ônibus pequeno em cima de uma moto, que é controlada pelo motorista. É utilizado como táxi.

Outra palavra ligada a meios de transporte público que aparece nos relatos é **okada**. Essa palavra se refere a mototáxis, muito comuns nas cidades grandes do país, e em outros países da

⁶⁸ “What is the Hajj pilgrimage?”. Disponível em: <https://www.bbc.co.uk/newsround/24566691>. Acesso em 07 de março de 2021.

⁶⁹ “Nigeria's Islamiyya Schools: Global Project, Local Target”. Disponível em: <https://therevealer.org/islamiyya-schools-draft/>. Acesso em 07 de março de 2021.

⁷⁰ “Curbing Violence in Nigeria (I): The Jos Crisis”. Disponível em: <https://www.crisisgroup.org/africa/west-africa/nigeria/curbing-violence-nigeria-i-jos-crisis>. Acesso em 07 de março de 2021.

África ocidental também. Tanto *okadas* quanto *kekes* são ilegais em diversas cidades, incluindo Lagos e Abuja. Isso não quer dizer que não existam mais; mas eles funcionam ilegalmente.

Também houve dois tipos de brincadeiras que apareceram mais de uma vez nos relatos: *ten-ten* e *suwe*. *Ten-ten* é, basicamente, uma brincadeira que você faz com outra pessoa, batendo as mãos e movendo os pés na direção oposta; ganha quem for mais coordenado e errar menos os movimentos. Já *suwe* nada mais é do que a nossa amarelinha. Eu não traduzi a palavra porque segui a lógica que sempre sigo nas minhas traduções: a narradora poderia ter usado a palavra em inglês, *hopscotch*, mas usou *suwe*, então, é a palavra que eu uso também.

Quanto a palavras que se referem a pessoas LGBTQIA+, há algumas mencionadas dos relatos. Começando por *lola*, um jeito afetuoso de se referir a lésbicas, e *tibi*, que se refere a homens gays – mas eu não consegui encontrar muito sobre essas palavras, e imagino que sejam de uso comum apenas dentro da comunidade *queer* nigeriana. Também é mencionada a palavra *lakiriboto*, uma palavra do iorubá que significa, literalmente, uma mulher cujas paredes vaginais estão fechadas para penetração. Essa palavra é utilizada não apenas para se referir a lésbicas, mas a qualquer mulher que se negue a seguir normas sociais.

Por fim, a palavra *dan daudu* (*yan daudu*, no plural) é a expressão hauçá utilizada para se referir a homens afeminados ou que vivem como mulheres; é importante aqui atentar para o fato de que eles não são considerados mulheres trans, nem mesmo homens gays, mas, sim, *yan daudu*. Seu espaço na sociedade muçulmana é complicado, permeado de preconceitos e de crenças espirituais. Outra expressão hauçá utilizada nos relatos é *hajiya*, palavra utilizada para se referir a mulheres prósperas e independentes, e também a mulheres lésbicas.

5.3 APONTAMENTOS SOBRE A TRADUÇÃO DE *ELA ME CHAMOU DE MULHER*

Eu sinto que estou falando da minha tradução e de como e por que traduzi esses relatos desde o início desta dissertação. Tudo que eu escrevi até aqui tem a ver com as escolhas que fiz enquanto traduzia *Ela me chamou de mulher*. Porém, o que quero propor aqui é (mais) uma conversa, uma reflexão sobre as vinte e cinco narrativas que compõem a coletânea.

Quando eu li *She called me woman* pela primeira vez, em 2018, eu imediatamente tive vontade de traduzir os relatos. Mas, como acontece na vida, esse desejo ficou de lado, porque eu estava estudando para a prova do mestrado, trabalhando como assistente editorial, e traduzindo não só literatura, mas outros tipos de texto também, como trabalho *freelance*. Ou

seja, infelizmente eu não tinha tempo para traduzir alguma coisa só porque estava com vontade – o que, parando para pensar, é bem triste, mas também parte esperada de viver no capitalismo.

No final de 2019, eu reli *She called me woman*, nem me lembro por quê. Mas, com essa releitura, me lembrei dessa vontade que tinha tido de traduzir os relatos. Como eu estava em uma indecisão sobre qual deveria ser o meu projeto para o mestrado, me pareceu que essa lembrança caiu como uma luva: achei que seria ótima ideia traduzir o livro como parte da minha dissertação.

Desde o início, a leitura desses textos me fez pensar em conversa, em diálogo; era como se eu estivesse falando com essas mulheres, ou, também, como já usei para descrever algumas vezes, como se eu estivesse ouvindo um áudio de meia hora no WhatsApp enviado por alguma amiga. Fazia todo sentido, na minha cabeça, então, traduzir os relatos como conversas.

Mas o que eu quero dizer com “traduzir os relatos como conversas”? Aí é que fica mais complicado. Acho que, para mim, isso significa ler esses relatos sem sentir que estou lendo. Ler sentindo que estou ouvindo alguém falando. Claro que traduzir *exatamente* como se fosse alguém falando seria bem diferente – os relatos são bem organizados e seguem uma ordem lógica que não seguiriam se fosse esse o caso. É importante lembrar que essas narrativas foram gravadas, transcritas e organizadas para chegarem a como são apresentadas no livro.

Ainda assim, me esforcei para produzir uma tradução que não ficasse empacada em nenhuma parte – ou ao menos que empacasse pouco. Uma característica que eu percebo em traduções para o português, e até em textos escritos diretamente em português, é que eles se afastam demais do jeito que nós falamos, e não era isso que eu queria com as traduções dos relatos. Eu queria que o único estranhamento fosse, talvez, o fato de os textos serem tão espontâneos.

Não sei quanto sucesso tive nessa empreitada. Li e reli todos os relatos dezenas de vezes, em voz alta, tentando identificar aquelas palavras fora do lugar ou expressões que parecessem rasgar no ouvido. Tive ajuda do meu orientador, é claro, e de amigas e amigos que “recrutei” para lerem e me falarem o que achavam. Espero ter conseguido chegar perto da minha intenção.

Outra leve obsessão no processo de traduzir esses relatos foi com o tom e o ritmo que cada um deles teria. No original, ao menos me parece, os relatos diferem bastante em termos de estilo de cada narradora. Por como as palavras são ditas/escritas, parece que dá para sentir que tipo de pessoa cada uma delas é: mais risonha, mais séria, mais velha, mais nova, mais conservadora, mais liberal. Nas minhas traduções, tentei, de algum jeito, emular essa *sensação* (para não dizer *vibe*, que é a palavra que eu usaria) que cada uma das narradoras me passava.

Essa é outra tentativa que não sei se teve sucesso, mas espero que sim. Minha intenção era que os relatos fossem diferentes uns dos outros, que apesar de eu ser o fio condutor das narrativas, o ponto em comum entre todas elas, eu não acabasse homogeneizando vozes que não são homogêneas. Porém, como assegurar que essas diferenças tão sutis fossem mantidas? Não sei dizer exatamente os passos que dei para isso.

A tradução, para mim, é um processo muito intuitivo e, como tal, é difícil dividi-lo em etapas, ou até especificar decisões e caminhos que levam até o produto final – o texto traduzido. Como eu já disse anteriormente, enquanto eu traduzo eu tenho o hábito de reler o texto em inglês diversas vezes, marcando aquelas palavras na minha cabeça. Essas releituras vão como que me dizendo como traduzir; eu vou sentindo o texto, conversando com ele, e parece que essa relação de leitura íntima – como disse Spivak (2000) – acaba se tornando quase que um mapa do percurso tradutório.

Não sei como é para outros tradutores, mas na minha prática é muito raro eu decidir de antemão como será essa tradução, as expressões que vou usar, as estratégias que vou seguir. São coisas que vão vindo com o texto e a partir do texto. Não foi diferente na tradução dos relatos de *Ela me chamou de mulher*. Eu não tinha nada além da “vibe” que cada narradora me passava para me guiar, de início. E durante a tradução, fui me apegando a sinais sutis que minha intuição ia identificando – mas que eu não sei apontar.

Por exemplo, a JP, narradora do primeiro relato, “Ela me chamou de mulher”, para mim, parece ter feito todo o relato sorrindo. Tem alguma coisa no jeito que ela fala que me faz pensar que ela tem um jeito exuberante e sorridente, apesar de ela trazer questões muito pesadas em sua narrativa. Na minha tradução, eu tentei passar essa sensação de uma leveza acima do caos.

No polo oposto, BM, de “Para quem está sendo odiada: seja forte”, me parece ter um tom de tristeza e amargura enquanto conta sua história. O jeito que ela relata os eventos e o que sente me parece mais pesado e atormentado. Também tentei transmitir isso na tradução, e relendo os dois relatos traduzidos, me parece que há, sim, uma diferença de tom entre os dois.

Outro exemplo é DK, de “Por que eu preciso pedir pra você me tratar como um ser humano?”. DK me parece raivosa, revoltada – com razão. Ela fala indignada sobre todas as coisas que já passou na vida, a mãe negligente, os estupros, a mulher abusiva com quem se envolveu, o filho que é homofóbico. Apesar de seu relato ser muito triste, ela não me parece triste – ela parece furiosa. Foi outra impressão/sensação que busquei representar na tradução.

Para além desse tom presente nos relatos, outro aspecto que parece pesar é a idade das entrevistadas. Existe uma clara diferença geracional no jeito de falar e contar as próprias experiências. Enquanto as narradoras mais novas parecem mais abertas e dispostas a conversar

e contar suas histórias, as mais velhas parecem ir mais direto ao ponto e contar com mais indignação ou tristeza sobre as experiências que já tiveram.

Isso pode, obviamente, ter a ver com o fato de que as entrevistadas que têm mais de 40 anos (DK, de “Por que eu preciso pedir pra você me tratar como um ser humano?”; NT, de “Eu posso amar mais”; e KZ de “Esse mundo não é nosso”) terem crescido em uma Nigéria mais conservadora, em que se falava ainda menos de vivências *queer* e LGBTQIA+. As narradoras mais novas também relatam episódios de discriminação, dificuldades para falar sobre seus relacionamentos com a família etc., mas elas também têm mais acesso a redes sociais, filmes, séries de TV, e, principalmente, a uma comunidade lésbica e *queer* mais forte no país. Ou seja, elas têm mais amparo para viver sua vida e sua realidade como quiserem.

Sobre essa questão geracional, uma coisa que chama atenção é como a idade parece afetar as opiniões no que diz respeito a papéis e expectativas de gênero. Enquanto as narradoras mais novas, em sua maioria, parecem mais dispostas a questionar papéis heteronormativos dentro de relacionamentos lésbicos, as mais velhas se prendem muito mais à ideia de *butch* e *femme*, se colocando como o “homem” da relação e até admitindo que há muita misoginia na comunidade.

Aqui, sinto que preciso me colocar: eu sou uma mulher lésbica que, fisicamente, não se encaixa em muito do que é socialmente percebido como “feminino”, ou como marcas da feminilidade. Eu não uso maquiagem, faz anos que não uso saia, não me lembro a última vez que usei um salto alto, tenho o cabelo curto – às vezes fico careca –, não pinto as unhas, não uso bolsa. Enfim, já faz um tempo que eu me coloco, consciente e propositalmente, de fora desse estilo: eu faço questão de não me feminilizar. E é complicado como, por isso, a sociedade como um todo e, especificamente, outras lésbicas, acabam te colocando num lugar masculino. Eu renego esse lugar da masculinidade, que não me interessa. Mas, entendo como podem ser fortes os puxões e empurrões para se colocar nesse lugar de pretensa “superioridade” ou dominância. Assim, eu entendo as falas dessas caminhoneiras entrevistadas para o *Ela me chamou de mulher*. Elas entendem que esse é seu lugar na sociedade.

Ainda assim, foi difícil para mim, como tradutora, lidar com certas palavras e ideias das narradoras. Na minha opinião, o tradutor não deve interferir conscientemente no texto que está traduzindo e modificar o que é dito – e isso pode parecer óbvio, mas não é. Então foi difícil, às vezes, encontrar palavras para dizer coisas com as quais eu não concordava.

Nessas horas, pode ser produtivo refletir sobre o papel do tradutor nessas situações. Como é importante prestarmos atenção nas nossas escolhas nesses momentos dos textos, tomando cuidado para não modularmos a tradução para ser menos chocante, revoltante ou controversa.

Foi estranho para mim traduzir os muitos momentos de falas preconceituosas contra mulheres bissexuais no livro. A bifobia é um preconceito que existe, e muito predominantemente, no Brasil também, entre lésbicas, especificamente; mas aqui as pessoas tentam disfarçar as suas opiniões (não que isso seja melhor). Nos relatos de *Ela me chamou de mulher*, fica óbvio que é normal e aceito dizer que mulheres bissexuais não são confiáveis, que elas sempre vão acabar com um homem etc. Como relatado por NT de “Eu posso amar mais”.

Eu conheci uma mulher online ano passado e disse que era bissexual. Ela disse que não achava que bissexuais conseguiam ser fiéis, e que então não ia acontecer nada entre nós. Eu não fiquei muito surpresa. Ela não foi a primeira a pensar nem a dizer isso.

Mas como tradutores, selecionar as palavras para traduzir discursos com que não concordamos é uma tarefa difícil. É nesses momentos que a tradução intuitiva fica um pouco embaçada. Não existe intuição para traduzir palavras com que não concordamos, que nós não diríamos. É aí que precisamos pensar que expressões e palavras alguém que fosse dizer isso usaria, como alguém diria ou diz essas coisas.

Esse também é o caso em momentos que não são de discordância, mas de profundo asco – e não existe outra palavra para descrever. Eu já tinha, em outras traduções, traduzido cenas de estupro, por exemplo, e sabia que me afetavam. Em *Água doce* (2019), há uma cena de estupro muito forte, e depois de traduzi-la eu fiquei quase duas semanas sem conseguir mexer no texto. Em *Ela me chamou de mulher*, há várias descrições de situações sexuais abusivas ou desconfortáveis. Todas elas foram complicadas para mim, mas uma em específico foi quase impossível. No relato “Por que eu preciso pedir pra você me tratar como um ser humano?”, DK relata o estupro que sofreu aos 4 anos de idade. Em certo momento, ela conta o que vizinho disse para ela enquanto a estuprava: “Ele não me penetrou, não foi que nem o vizinho, que tentou e disse: ‘Ai, você é tão apertada. Você está tão seca. Você é tão novinha.’” Em inglês: “*He didn’t penetrate, unlike the neighbour who tried to and said, ‘Oh, you’re so tight. You’re so dry. You’re so green.’*”

Essa foi a última frase que eu traduzi em todo o livro. Quando eu cheguei nela, eu não conseguia traduzi-la. Eu não conseguia colocar as palavras para fora. Honestamente, eu acho que podia ter traduzido melhor, acho que “apertada” e “seca” podiam estar no diminutivo também, por exemplo, o que deixaria a fala ainda mais nojenta. Mas eu não tive estômago para isso. Assim como com *Água doce*, lendo o livro eu já achava essa parte horrível, mas traduzir é mais do que ler – e sempre acabo tendo uma reação visceral de nojo. Mas é isso: o que a

narradora contou é horrível, então por mais que, como tradutora, eu me sinta profundamente afetada tendo que usar essas palavras, elas fazem sentido no contexto.

E falando em interferir no texto como tradutora, as contradições das narradoras também foram fonte de dilemas. De novo, eu, como tradutora, nunca mudaria o que foi dito em um texto, mas, também como tradutora, às vezes uma inconsistência torna o texto mais complicado. As organizadoras de *Ela me chamou de mulher* também falam dessas contradições que existem dentro dos relatos e dizem que foi proposital não reorganizar as narrativas para que elas “fizessem sentido”, afinal, na nossa fala nós nos contradizemos o tempo todo – e é isso que fica mostrado pelas entrevistadas.

Por exemplo, FR, de “Eu não acredito no amor”, que ao mesmo tempo que afirma que nunca ficou na fossa, nunca se apaixonou, conta a história do amor por uma amiga que a trocou por outra amiga, e de como isso a deixou de coração partido. Ou NT, de “Eu posso amar mais”, que diz: “Eu não lembro quando parei de amar a mulher do B_ e comecei a amar o meu marido. Acho que, em algum momento, os sentimentos coexistiram. Não acho que já ameí duas pessoas ao mesmo tempo.” Em inglês: “*I don’t remember when I stopped loving B_’s wife or when I started loving him. I think it overlapped at some point. I don’t think I have loved two people at the same time.*” Quando cheguei nessa parte eu até ri, porque é uma contradição tão descarada: os sentimentos coexistiram/*overlapped*, mas ela nunca amou duas pessoas ao mesmo tempo? Nessas horas a intuição também dá uma empacada, porque é preciso parar e entender que você não leu errado.

E essas contradições são o tipo de coisa que um leitor que está lendo um livro por prazer pode nem perceber. Mas, assim como as cenas mais violentas ou impactantes, elas acabam sendo exacerbadas pela leitura íntima que fazemos durante a tradução. Para traduzir, entramos no texto e conversamos com ele a partir de suas profundidades – ou é o que me parece.

Por fim, preciso falar da questão de gênero nesta tradução. Na introdução da coletânea, as organizadoras dizem que

Nosso livro se concentra em mulheres *queer* porque, frequentemente, elas faltam e ficam de fora mesmo em conversas sobre questões *queer*, dominadas como elas são pelas experiências de homens *queer*. Reconhecemos a fluidez do gênero como espectro, e esse é um assunto abordado em diversas narrativas. O livro apresenta uma grande amplitude de opiniões sobre a maneira como a feminilidade é socializada na Nigéria, e nem todas as narradoras querem ser ou se identificam como mulheres (*nós usamos pronomes femininos somente para aquelas que se identificam como mulheres*). (grifo meu).

Na tradução em português, todas as narradoras são tratadas no feminino quando se referem a si nos relatos. Isso porque, apesar de pelo menos uma delas expressar que se sente desconfortável com alguns aspectos de sua existência como mulher, nenhuma delas se coloca explicitamente como homem trans ou não-binária. Eu penso que não faria sentido que eu, que nem conheço essas pessoas, as tratasse no masculino, por exemplo. Por mais que falem de como sentem algum desconforto com seus corpos, elas se propuseram a participar de uma coletânea de relatos de *mulheres queer*, e não se colocaram como algo além de mulheres lésbicas *butch*. Eu acho que tirar as pessoas do armário sem que elas tenham dito que estavam no armário não faz sentido. Por isso, na tradução eu me referi a todas as entrevistadas do projeto como mulheres. Talvez seja uma saída simples, mas nos meus processos como tradutora, como deixei claro neste capítulo, não me interessa inserir nos textos informações que não estão ali.

E para terminar este capítulo, quero sugerir uma reflexão: eu penso que esse tipo de tradução que nasce da intuição, que não segue tradição, teorias, nem receita, é, também, uma forma de tradução *queer*. No mínimo, é uma forma de exercer o papel de tradutora a partir da “ética *queer* da primeira pessoa” (LARKOSH, 2017, p. 158), porque os caminhos que surgem a partir do texto são plenamente autorais, novos, a partir de um desejo intuitivo que não dá opção além de se colocar plenamente no texto traduzido.

Não é que haja apenas intuição e nenhuma intenção, porque ninguém traduz mais de duzentas páginas sem ter intenção. Mas a intenção que nasce do texto, como se as palavras estivessem dizendo como querem ser traduzidas, em uma conversa do âmago do texto com o âmago do tradutor ou da tradutora, não pode ser chamada de nada além de desejo. E uma tradução intuitiva e construída a partir do desejo me parece *queer* por excelência.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enquanto eu escrevia esta dissertação, e mesmo que eu tenha desejado, às vezes, que fosse esse o caso, o mundo não parou. Pelo contrário: foram, talvez, os meses mais caóticos e sem pé nem cabeça que a maioria das pessoas já vivenciou. Entre tubos de álcool gel, máscaras, notícias desesperadoras atualizadas a cada cinco minutos, posts de gente fazendo pão e surtando, eu tentei, todos os dias, sentar e me concentrar na tarefa de escrever uma dissertação, ler artigos, traduzir relatos. Em nome da “ética *queer* da primeira pessoa” (LARKOSH, 2017, p. 158), admito que em vários momentos duvidei que este texto fosse ser concluído.

Mais especificamente, enquanto eu finalizava os últimos capítulos e revisava o que já tinha sido feito anteriormente, o país entrou em colapso. O número de mortes por Covid-19 aumenta todo dia e a situação está pior do que nunca, com várias cidades já sem leitos em UTIs, e outras tantas chegando à mesma situação⁷¹. Ao mesmo tempo, mais e mais pessoas são vacinadas todos os dias⁷², mesmo que em um ritmo mais lento do que gostaríamos, entre elas pessoas que amo, como minha vó Maria e amigos da área da saúde, que estão trabalhando desde o início da pandemia na linha de frente. Estou tentando enxergar algum equilíbrio entre as notícias boas e as ruins.

Quanto a eventos que têm a ver mais diretamente com os assuntos que abordei nesta dissertação, um centro para apoio à comunidade LGBTQIA+ em Accra, capital de Gana, foi obrigado a fechar as portas depois de uma batida policial e revolta da população com sua abertura. O centro abriu em 31 de janeiro de 2021 e acabou sendo fechado pouco menos de um mês depois, porque o idealizador do projeto, Alex Kofi Donkor, diz que teme pela própria vida e pela segurança das pessoas que frequentam e apoiam o centro. A batida policial aconteceu após denúncia de Asenso Gyambi, dono da propriedade onde fica a casa utilizada para o centro, que disse que não sabia que seu imóvel estava sendo usado para esses fins e que não toleraria esse tipo de atividade.⁷³

⁷¹ “Dez capitais do país têm UTIs com mais de 90% de ocupação”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2021/03/dez-capitais-do-pais-tem-utis-com-mais-de-90-de-ocupacao.shtml>. Acesso em 02 de março de 2021.

⁷² “Após período de queda, ritmo de vacinação aumenta 35% no país”. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/saude/apos-periodo-de-queda-ritmo-de-vacinacao-aumenta-35-no-pais/>. Acesso em 05 de março de 2021.

⁷³ “Ghana security forces shut down LGBTQ office: Rights group”. Disponível em: <https://www.aljazeera.com/news/2021/2/24/ghana-shuts-down-lgbt-office-rights-group>. Acesso em 27 de fevereiro de 2021.

Como discutido no capítulo 3, “Vivências *queer* na África”, em Gana os relacionamentos homossexuais são criminalizados. Assim, a inauguração desse centro que abertamente oferecia apoio e abrigo à população LGBTQIA+ do país foi um ato de afronta – e resistência. Em entrevista à CNN, Donkor avisou: “Nós já esperávamos isso. Nós vamos vencer. A polícia pode ter invadido nosso centro e nos obrigado a fechar, mas o centro de verdade está no nosso coração, na nossa mente.”⁷⁴ Nas redes sociais, pessoas de Gana e de outros países africanos se solidarizaram e se indignaram com a situação, e um grupo feminista de Accra publicou uma carta de repúdio ao acontecido, declarando apoio ao centro.⁷⁵

Ao mesmo tempo, em Angola, o projeto de lei que descriminaliza a homossexualidade no país, aprovado em 2019, entrou em vigor em fevereiro⁷⁶. A lei faz parte do novo código penal do país, que também estabelece pena de até dois anos de encarceramento por crime de discriminação devido à orientação sexual. Segundo o site OkayAfrica⁷⁷, “O antigo código penal, que criminalizava relacionamentos homossexuais, era um vestígio do domínio colonial português”. O fato de não ter ocorrido apenas a descriminalização dos relacionamentos homossexuais, mas também a criação de uma lei antidiscriminação, é muito relevante. Como discutido no capítulo 3, apesar de estar acontecendo uma onda, lentamente, de descriminalização da homossexualidade em países africanos, são poucos os que têm leis para, de fato, proteger a população LGBTQIA+.

Estou falando de tudo isso na conclusão de minha dissertação por alguns motivos. Um deles é, com certeza, o fato de eu não saber muito bem como concluir este texto que estou apresentando, assim como também não sabia muito bem como começar a escrever. Mas eu sinto que o que tentei fazer com esta dissertação foi ter um diálogo, uma conversa que ultrapassasse teorias e conceitos da academia. Então, falar de como me senti enquanto escrevia, muito mais considerando o contexto em que estamos todos inseridos em 2020/2021, me pareceu fundamental. Neste meu trabalho, eu quis falar da importância de sabermos uns dos outros, de lermos e ouvirmos nossos relatos e nossas histórias, do peso que esse compartilhamento – ou a

⁷⁴ “*Founder of LGBTQI center shut down in Ghana says he fears for his safety*”. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2021/02/25/africa/lgbt-ghana-office-raids-intl/index.html>. Acesso em 27 de fevereiro de 2021.

⁷⁵ “*Afta police raid Accra location, see how Ghana gay community dey survive*”. Disponível em: <https://www.bbc.com/pidgin/world-56197287>. Acesso em 27 de fevereiro de 2021.

⁷⁶ “Angola anuncia fim da criminalização de relacionamento entre pessoas do mesmo sexo”. Disponível em: <https://www.hypeness.com.br/2021/02/angola-anuncia-fim-da-criminalizacao-de-relacionamento-entre-pessoas-do-mesmo-sexo/>. Acesso em 27 de fevereiro de 2021.

⁷⁷ “*Angola Officially Enacts Law Decriminalising Homosexuality*”. Disponível em: <https://www.okayafrica.com/angola-enacts-law-decriminalising-homosexuality/>. Acesso em 27 de fevereiro de 2021.

falta dele – pode ter. É possível escrever qualquer coisa durante esta pandemia sem mencionar a pandemia pelo menos no finalzinho? Eu acho que não. Estamos vivendo um momento de profunda coletividade, e saber uns dos outros, como estamos nos sentindo, como estamos vivendo, para tentar mitigar um pouco a solidão do isolamento e elaborar nossa experiência conjunta, me parece mais importante do que nunca.

Sobre as dificuldades de trabalhar, estudar, escrever e traduzir nestes tempos que estamos vivendo, a Emanuela Siqueira, uma amiga querida e também tradutora (ela estuda e traduz a Virginia Woolf) tuitou: “pensando em Virginia escrevendo ao som dos bombardeios na segunda guerra ou durante a gripe espanhola [...]”⁷⁸ Fiquei pensando em quanta gente já escreveu e criou em situações adversas, às vezes, de vida ou morte. Em 2019 eu tive o grande privilégio de conhecer o autor angolano Pepetela, ex-guerrilheiro do Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), que lutou contra os exércitos da colônia portuguesa em Angola nos anos de 1960 e 1970. Ele escreveu uma de suas obras mais conhecidas, *Mayombe*⁷⁹, durante os conflitos, tempo em que ele e seus companheiros viviam embrenhados no mato para se esconder. Em uma conversa, ele contou que todos os revolucionários andavam sempre com uma granada que atirariam caso fossem capturados.

Pensando nessa situação, parece até bobo considerar que escrever estando presa no conforto do meu apartamento é uma “condição adversa”. Mas, conversando com colegas e amigos que também estavam, ou estão, tentando escrever suas teses e dissertações nesse último ano, percebo que com certeza não estou sozinha na frustração de não conseguir produzir como gostaria. Podem não ser bombas ou granadas, mas a pandemia e suas ramificações econômicas e sociais acabaram afetando nossa capacidade de concentração e reflexão – ou ao menos é o que tenho percebido.

Um dia eu estava escrevendo e ouvi as vozes de duas mulheres se insultando na rua. Fui olhar pela janela e vi as duas rolando no chão, trocando socos. Um amigo brincou que eu deveria agradecer às duas na minha dissertação por me mostrarem que enquanto eu escrevia, a vida lá fora ainda rolava – literalmente. Eu ri, mas a verdade é que, nos últimos tempos, difícil mesmo foi *esquecer* o que estava acontecendo no mundo enquanto eu deveria estar escrevendo. Eventos pertinentes ao que eu abordei aqui continuam acontecendo todos os dias, como pode ser visto

⁷⁸ Siqueira, Emanuela. (notasaleatorias). “pensando em Virginia escrevendo ao som dos bombardeios na segunda guerra ou durante a gripe espanhola. Tentando achar força pra escrever com o peso de mais de 1900 pessoas, 1900 famílias. que memórias, quem vai contar? como vamos ler e pensar depois disso tudo. como?”. 03 de março de 2021, 19h47. Tweet.

⁷⁹ PEPETELA. *Mayombe*. Lisboa: Leya, 2013.

pelos exemplos de Gana e Angola, e é difícil saber quando parar de ler, o que deixar de fora. E essas dificuldades e todos os acontecimentos desse último ano, dos últimos meses, com certeza afetaram o resultado desta dissertação. Além disso, ver o desenrolar de certas situações me fez pensar ainda mais nas coisas que venho estudando e sobre as quais escrevi aqui.

Eu quis trazer para a minha dissertação, e estou tentando colocar nestas considerações finais, mais do que só uma perspectiva teórica. Na verdade, acho que, no fim das contas, o que eu menos trouxe foram perspectivas teóricas, mas isso também se liga às intenções deste projeto, a como eu desejava realizá-lo, qual eu almejava que fosse o “resultado final”.

Falei muito nesta dissertação sobre o conceito da “história única”, popularizado pela Chimamanda Adichie em seu TED Talk “*The danger of a single story*”. *Ela me chamou de mulher* foi idealizado por Azeenarh Mohammed, Chitra Nagarajan e Rafeeat Aliyu, as organizadoras da coletânea, com o objetivo de desafiar essa história única de quem seriam as pessoas *queer* na Nigéria: que seriam todos ruins, sujos, controlados pelo ocidente. Acredito que no Brasil o livro também sirva esse propósito, pois aqui, e em outros países não africanos, a história única sobre a população LGBTQIA+ não só da Nigéria, mas da África como um todo, é prevalente. Como observado no capítulo 3, a ideia de que no continente africano só existem vítimas de um sistema homofóbico que controla todos os 54 países que o compõem é mentirosa e prejudicial. Há muita luta por direitos e muita vida *queer* na África, e acredito que *She called me woman* e sua tradução possam ser instrumentos importantes no caminho para dismantelar estereótipos e preconceitos sobre essas vivências.

E falando em vidas *queer*, e para além da África, me interessa pensar em como *Ela me chamou de mulher* pode nos ajudar a quebrar, como comunidade LGBTQIA+, a “história única” que construímos sobre nós mesmos. Nós queremos ler nossas histórias – mas quais? Com quais dessas realidades nós conseguimos nos conectar? Em quais delas conseguimos nos enxergar? Sinto que relatos de vivências como os de *Ela me chamou de mulher* podem nos incentivar a olhar mais além e quebrar estereótipos e idealizações que criamos e perpetuamos sobre nossa comunidade.

As entrevistas de *Ela me chamou de mulher* desafiam nossa ânsia coletiva pelas “representatividades perfeitas” e nos pedem para encarar representatividades reais. Elas têm preconceitos, às vezes dizem coisas que são até ofensivas. Algumas admitem ser violentas, outras se assumem como machistas. Algumas têm discursos conservadores, completamente embebidos nas narrativas dos estereótipos e papéis de gênero que tantos de nós já aprenderam a repudiar – ou dizem que repudiam. As narradoras desses relatos são mulheres lésbicas, bissexuais, trans, *queer*, que não se encaixam perfeitamente na história que queremos contar

sobre nossa comunidade, em como gostaríamos de nos apresentar como grupo – e, a meu ver, elas são ainda mais interessantes e relevantes justamente por causa disso.

Romper com a ideia da história única envolve enxergar valor e ter empatia por diferentes tipos de vivências e experiências. Como discuti no capítulo 5, em que falei da minha tradução, eu discordei profundamente das opiniões e ações de algumas narradoras. Mas, ainda assim, enxergo seus relatos como importantes, especialmente se estivermos pensando na relevância de termos uma historiografia LGBTQIA+, de conhecermos diferentes vivências e experiências de pessoas *queer*. Os relatos de *Ela me chamou de mulher* são histórias lésbicas importantes, histórias *queer* importantes. São nossas vivências, nossas realidades, e precisamos estar abertos a ouvi-las, considerá-las sem medo, entendê-las como parte dos retalhos que formam a História da nossa comunidade, que estamos contando e coletando em tempo real. E mais: humanizar um grupo, um país, um continente, envolve, também, aceitar que ali existirão pessoas de quem discordamos, que vão contra o que defendemos, e que essa riqueza e diversidade é natural e necessária.

Como grupo, eu sinto – e posso estar errada, mas, honestamente, não acho que estou – que nós, pessoas LGBTQIA+, estamos sempre em busca dos representantes “perfeitos”, aqueles que o “outro lado” vai ter mais dificuldade para julgar, aqueles que se encaixam certinho no nosso discurso de equidade, igualdade e aceitação. E acredito que isso seja uma resposta à maneira como somos julgados socialmente: se uma pessoa *queer* diz algo preconceituoso ou que desvie do nosso discurso coletivo, isso é utilizado como “arma” para deslegitimar toda a nossa luta. Mas a verdade é que não existem esses representantes perfeitos – eu, com certeza, não gostaria nem de tentar assumir esse papel. Existem apenas pessoas lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, *queer*, intersexo, assexuais, *não-binárias*, e todos que formam nosso “arco-íris”, que não para de expandir. Exigir perfeição é exigir uma não-humanidade triste, oca.

Iniciativas como *Ela me chamou de mulher*, que visam a contar histórias que talvez desviem, de vez em quando, das narrativas que esperamos, me parecem úteis para humanizar a comunidade LGBTQIA+ não só para quem não faz parte dela, mas também para nós, para nos tirar de uma bolha confortável que pode acabar causando certa cegueira. Nós simpatizamos com as narradoras do livro, mesmo sem concordar totalmente (ou até concordando nem um pouco) com elas, e assim conhecemos vivências heterogêneas, imperfeitas, até desagradáveis – humanas, e, por isso, cheias de oportunidades para identificação e empatia.

Durante essa tradução, por eu ter me empenhado em produzir um texto traduzido que imitasse ou, pelo menos, se aproximasse do jeito como eu e as pessoas *queer* que eu conheço falamos, acabei criando oportunidades para conversar com muita gente: “Como você diria

isso?” ou “É assim que a gente diz isso aqui?”. Como eu disse no capítulo 5, essa talvez seja uma das partes mais legais, para mim, de traduzir: prestar atenção no jeito que falamos, na maneira como, de fato, dizemos as coisas, nas expressões que usamos, na ordem dos fatores dentro dos nossos discursos. Então, essa parte de pesquisa é sempre divertida, e às vezes resulta em conversas que me fazem pensar além das questões linguísticas.

Numa dessas ocasiões, fui conversar com uma amiga que é lésbica sobre nossas expressões para falar de “papéis” na hora de transar. Em inglês, me parece que há mais jeitos de dizer as coisas, ou, pelo menos, mais expressões “engraçadinhas” – como “*pillow princess*” ou “*starfishing*” –, que no português eu não estava conseguindo encontrar. Tenho a impressão que nós dizemos ativa e passiva, ou, no máximo, “ativona” e “passivona”, e paramos por aí. A minha amiga me disse que acha que é porque nós já estamos superando esses papéis, já entendemos, como grupo, que eles não fazem sentido. Pode ser; mas eu conheço mais de uma lésbica que ainda é muito presa a isso, então, não sei.

A partir dessa conversa, fiquei pensando em uma coisa que percebo muito em nós, lésbicas, especificamente, mas pessoas *queer*, no geral, como grupo: nós temos esse ímpeto de nos enxergarmos como pessoas que naturalmente se desprendem de preconceitos, que aceitam mais as diferenças. E me parece interessante que nós entremos em contato com vivências que não seguem esse roteiro, que desafiam essa nossa percepção, para entendermos que nossa comunidade é diversa, e que podemos nos identificar com pessoas que têm pensamentos de que discordamos. Que só porque alguém é *queer*, não quer dizer que essa pessoa vai concordar com o discurso que, socialmente, é ligado à população LGBTQIA+. Acredito que conhecer essas histórias nos dá outras perspectivas e nos torna mais empáticos, mas, ao mesmo tempo, mais alertas.

E, é claro, projetos que envolvem relatos reais e narrativas de vida, principalmente os que se concentram nas vivências de minorias que são vítimas de preconceito, normalmente têm o objetivo de apresentar para as pessoas que não fazem parte desse grupo – não só os que têm preconceito –, uma realidade que elas talvez desconheçam. Esse, pelo menos, é o caso de *Ela me chamou de mulher*. No final da introdução das organizadoras aos relatos, elas dizem que

Nosso objetivo com este livro é contribuir para as discussões sobre gênero e estereótipos sexuais na Nigéria, apresentar os leitores a pessoas *queer*, caso eles não conheçam nenhuma, e apresentar pessoas *queer* umas às outras. Queremos que os leitores empatizem com as narradoras quando elas relatam alegrias, corações partidos e vitórias. Esperamos que a leitura dessas histórias faça os leitores rirem, se surpreenderem, ficarem bravos, aprenderem,

refletirem sobre suas próprias opiniões, e se sentirem emocionados e inspirados.

Enquanto eu traduzia *Ela me chamou de mulher*, além de conversar com amigas *queer*, eu também, é claro, tive que fazer muitas pesquisas online para entender termos e eventos mencionados pelas narradoras. Às vezes, eu precisava incluir a palavra “*lesbian*” (lésbica) nas minhas pesquisas, principalmente as que buscavam elucidar ou traduzir algum termo nas línguas das etnias das narradoras. Aqui preciso fazer uma intromissão: recentemente – bem recentemente mesmo, 2019⁸⁰ – o Google alterou seus algoritmos para que pesquisas pelo termo “lésbica”, em qualquer língua⁸¹, não apresentassem vídeos e sites pornográficos como resultados principais. Isso foi uma conquista da comunidade lésbica internacional, que fez campanha demonstrando como eram diferentes os resultados de pesquisa ao se digitar “gay” ou “lésbica” no Google. Essa mudança nos algoritmos foi uma conquista grande e importante. Ainda assim, quase sempre que eu pesquisava alguma palavra específica + o termo “*lesbian*” no Google, apareciam vídeos pornográficos nos resultados. Conversando com amigas que também fazem pesquisas relacionadas à comunidade lésbica, elas relataram o mesmo, o que é bastante frustrante.

Isso me fez pensar, também, no quanto a divulgação e leitura de relatos reais de lésbicas – de pessoas *queer* no geral, mas aqui, especificamente, lésbicas – pode ajudar a quebrar a visão dessa sexualidade como um fetiche, como válida apenas quando exercida para o prazer masculino cisgênero, a partir de uma visão heterocentrada do que seria o sexo lésbico (porque a enorme maioria dos filmes pornográficos “lésbicos” é produzida a partir dessa perspectiva). Obviamente, pode-se perguntar se esses relatos sequer chegariam a pessoas que enxergam sexualidades não heteronormativas como ilegítimas ou menores. Mas penso que nosso esforço, aqui, tem que ser para uma metamorfose social que possivelmente afetaria não só as pessoas que ativamente consumissem esse conteúdo.

Acredito que conhecer histórias LGBTQIA+ possa expandir o olhar das pessoas para entender que essa comunidade não precisa, nem deve, ser vista e definida a partir de seus parceiros sexuais, pois seus membros têm vidas completas, complexas, que não são centradas

⁸⁰ “Google muda e pesquisa por 'lésbica' não terá mais pornô”. Disponível em: <https://www.techtudo.com.br/noticias/2019/08/google-muda-e-pesquisa-por-lesbica-nao-tera-mais-porno.ghtml>. Acesso em 05 de março de 2021.

⁸¹ “Google Fixed Its Algorithm So That Lesbian-Related Searches Are Less Pornographic”. Disponível em: <https://gizmodo.com/google-fixed-its-algorithm-so-that-lesbian-related-sear-1837033635>. Acesso em 05 de março de 2021.

apenas em sexo – assim como a vida de pessoas heterossexuais. Eu sempre achei isso muito estranho, e até um pouco perturbador. Existe sempre, em uma sociedade heterocentrada, uma presunção de que ao conhecer alguém novo essa pessoa será heterossexual. A heterossexualidade é vista quase como um “default”, como o estado sexual neutro. Enquanto você é “hétero”, por não ter se declarado algo além disso, ninguém pensa na sua vida sexual. Mas na hora que você fala que sua sexualidade não é heteronormativa, imediatamente seus parceiros sexuais viram a coisa mais importante sobre você, seu traço definitivo. Eu acredito que as pessoas *queer* são vistas como imorais e depravadas porque a nossa existência é sempre considerada a partir do sexo. Penso que é por isso que muita gente repensa a própria homofobia quando descobre que alguém que conhece ou até ama é LGBTQIA+: já sabendo que aquela pessoa é muito mais do que sua vida sexual, fica difícil enxergá-la só a partir dessa perspectiva.

Olhar para as aplicações da teoria *queer* dentro dos estudos de tradução também foi um processo de muito aprendizado para mim durante a escrita da dissertação. Confesso que não conhecia muito sobre a teoria *queer* antes de escrever a dissertação, e continuo bastante leiga, mas, com certeza, uma das coisas que vou levar dessa escrita foi a curiosidade sobre essa abordagem teórica.

Neste texto, eu acabei focando mais nas contribuições do *queer* para os estudos de tradução – e dos estudos de tradução para o *queer*, por que não? Mas, sinto que muito do que é dito sobre por que essa teoria é tão proveitosa para o estudo e prática da tradução, pode ser extrapolado para outras áreas da academia e da vida. Me parece que o grande “presente” da teoria *queer* é nos entregar um novo jeito de olhar para as coisas, que fuja de tudo que nos for prescrito, de todo roteiro. Em *A arte queer do fracasso*⁸², Jack Halberstam fala sobre por que o fracasso é *queer*; sobre como “fracassar” em uma sociedade em que todos os caminhos, todas as opções e oportunidades estão permanentemente sabotados e quebrados pode ser visto, na verdade, como sucesso. Viver nas interseções – ou, como diz Akwaeke Emezi, em espaços liminares – é *queer*. Quebrar com as expectativas é *queer*. Ter uma vivência fora dos padrões de comportamento e existência é *queer*. Jack Halberstam apresenta um jeito diferente – *queer* – de olhar para as coisas: e se nós não olhássemos para quem está “de fora” como fracassados, mas como vencedores? E se as coisas que uma sociedade cissexista e heteronormativa diz que são tristes, feias, forem, na verdade, o contrário disso? E se houvesse prazer e beleza em viver sem ser o que se espera – do jeito mais extremo?

⁸² HALBERSTAM, Jack. *A arte queer do fracasso*. Tradução: Bhuvil Libanio. Recife: Cepe Editora, 2020.

O livro de Halberstam apresenta o fracasso inerente a uma sociedade obcecada com uma ideia falida de sucesso, baseada em ideais heteronormativos, cissexistas, racistas, misóginos, em “valores” da “família tradicional” que já sabemos que não fazem sentido. Esse livro, e tudo que eu li da teoria *queer* para escrever esta dissertação, foram importantes para mim não apenas para fundamentar qualquer coisa que eu quisesse dizer aqui, mas, honestamente, para conseguir terminar este texto. Porque não foi nem uma nem duas vezes que eu me senti fracassada por não estar conseguindo escrever, não estar conseguindo produzir do jeito que eu achava que deveria, por pensar nessas regras e diretrizes do texto acadêmico.

A academia também é um instrumento da normatividade – e que grande instrumento. Tudo que fazemos em uma graduação, um mestrado, um doutorado, é ritualizado, burocrático. Assim como tantas outras instituições que regulam nosso consumo, o que lemos, o que escrevemos, a academia tem um roteiro, um conjunto de regras que devem ser seguidas para a escrita do texto acadêmico. Referências, impessoalidade – nada pode ser uma ideia própria, nada pode ser considerado senso comum. Nós tentamos tanto seguir essa receita de bolo, enfiar nossos pensamentos, nossa pesquisa, nossos estudos nesse roteiro pré-pronto, já embalado, que às vezes é quase impossível o texto sair. Eu conheço mais de uma pessoa que desistiu da vida acadêmica por saber que não conseguiria se encaixar nessa embalagem. Quantas ideias nós perdemos por causa dessas regras todas?

Minha dissertação é sobre experiência, sobre realidade, sobre vida. Sobre “eu” – vinte e cinco eus narradores, três eus organizadores, um eu tradutora e que escreveu esta dissertação. Tudo que eu escrevi aqui está encharcado de vivência e eu não conseguia, nem queria, apagar as *minhas* experiências, as *minhas* opiniões, o que *eu* achava sobre o que eu estava escrevendo, o que *eu* sentia sobre o que estava lendo e estudando e traduzindo.

Eu li *A arte queer do fracasso* quando estava num fundo do poço no que diz respeito à escrita desta dissertação. E foi quase um bálsamo. Eu tive que decidir, em certo momento, que preferia entregar uma dissertação de mestrado *fracassada*, que não fosse exatamente o que se espera de um texto acadêmico, do que não entregar nada – porque eu queria entregar, eu queria falar da minha tradução e da montanha de coisas que eu li e estudei nos últimos dois anos. No fim das contas, eu tenho que admitir que meu texto meio torto, talvez cheio demais de “eu”, com muita opinião e pouca evidência, sem todas as referências que a ABNT pede, para mim, não foi um fracasso. Na minha cabeça, faz todo sentido que uma dissertação que fala tanto da importância de olhar para a vida dos outros, tenha muito da minha vida também. E mais: que valorize opiniões “infundamentadas”, experiências que não podem ser referenciadas formalmente, informações que nós temos simplesmente porque temos, porque vivemos e

falamos com as pessoas. Ninguém grita a própria história esperando ser citado – e eu acho que esse é o x da questão.

Mas, no fim das contas, esta dissertação é uma tradução, e traduções, me parecem, são sempre inacabadas, nunca concluídas. Talvez por isso eu tenha escrito tanta coisa para tentar elaborar uns pensamentos finais. Enquanto eu traduzo, eu tenho o hábito de ficar relendo diversas vezes o texto em inglês. É frequente, quando eu releio minhas traduções depois de publicadas (uma coisa que não faço muito), eu lembrar como uma parte específica era em inglês e ficar triste porque traduzi desse jeito e não daquele. Tradução é escrita e criação, e sempre dá para mudar alguma coisinha. Mas o próximo capítulo, capítulo 7, *Ela me chamou de mulher / She called me woman*, traz a versão dessa tradução que eu finalmente tive que decidir que estava “pronta”. E é aí que culmina esse amontoado de pensamentos. Boa leitura.

7 *ELA ME CHAMOU DE MULHER: RELATOS DE MULHERES QUEER DA NIGÉRIA*

Devido ao desejo e à possibilidade de publicar, futuramente, minha tradução *Ela me chamou de mulher: Relatos de mulheres queer da Nigéria*, esta seção, que continha o texto na íntegra, foi suprimida.

Considero que os trechos citados no texto de dissertação não necessitam de maior contextualização e podem ser compreendidos a partir das colocações e comentários que os acompanham

Mantive apenas as biografias das organizadoras da coletânea, abaixo, para aqueles que quiserem saber mais sobre essas três mulheres da Nigéria.

Biografias

Azeenarh Mohammed é advogada e feminista *queer*, além de instrutora de segurança holística que trabalha treinando organizações sem fins lucrativos para o uso de ferramentas e táticas de segurança digital e física e bem-estar psicossocial. Azeenarh é ativa no movimento de mulheres *queer* nigerianas e escreveu sobre a questão *queer* e tecnologia em publicações como *This is Africa*, *Perspectives* e *Premium Times NG*.

Chitra Nagarajan é ativista, pesquisadora e escritora. Ela passou os últimos 15 anos trabalhando com direitos humanos e *peacebuilding*, e está envolvida em movimentos feministas, antirracistas, anti-fundamentalistas e *queer*. Atualmente, ela vive e trabalha em Maiduguri, Nigéria, e trabalha com mitigação de conflitos, proteção civil e direitos das mulheres.

Rafeeat Aliyu é escritora, editora e consultora de desenvolvimento de conteúdo. Ela também é produtora de documentários. Seu primeiro documentário, *Things We Carry*, foi produzido em 2017 e examina o impacto da morte, do luto e da perda em jovens nigerianos. A escrita de ficção de Rafeeat foi publicada em *AfroSF: Anthology of African Science Fiction*, *Expound Magazine*, *Omenana* e *Queer Africa 2*. Sua história *58 Rules To Ensure Your Husband Loves You Forever* foi finalista do Writervism Short Story Prize de 2017.

REFERÊNCIAS

APPIAH, Anthony Kwame. Thick translation. In: *Callaloo*, v. 16, n. 4, pp. 808-819, mar.-jun., 1993.

BAER, James Brian. Beyond Either/Or: confronting the fact of translation in global sexuality studies. In: BAER, James Brian; KAINDL, Klaus (Orgs.). *Queering Translation, Translating the Queer: theory, practice, activism*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 38-57.

BASILE, Elena. A scene of intimate entanglements, or, reckoning with the “fuck” of translation. In: BAER, James Brian; KAINDL, Klaus (Orgs.). *Queering translation, translating the queer: theory, practice, activism*. Londres e Nova York: Routledge, 2018. p. 26-37.

BIROLI, Flávia. Opressão e ressignificação das experiências. In: _____. *Autonomia e Desigualdades de Gênero: contribuições do feminismo para a crítica democrática*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2018. Edição Kindle.

BLESSOL, Gathoni. Lutas LGBTI Queer como outras lutas em África. Tradução: Caterina Rea, Izzie Madalena Santos Amancio e Equipe FEMPOS. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 101-110.

BOULANGER, Pier-Pascale. L'érotique du traduire. *Meta*. v. 50, n. 4, 2005. Disponível em: <www.erudit.org/revue/meta/2005/v50/n4/019831ar.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2020.

EKINE, Sokari; ABBAS, Hakima. A proposta do Queer African Reader. Tradução: Caterina Rea. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 23-27.

EPSTEIN, B.J.; GILLET, Robert. Introduction. In: _____. (Orgs.). *Queer in translation*. Londres e Nova York: Routledge, 2017. p. 1-7.

KISULE, David Kato. Um ensaio. Tradução: Felipe Fernandes. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 28-30.

LARKOSH, Christopher. James S. Holmes, translation studies, and the queer ethics of the first person. In: SANTAEMILIA, José (Org.). *Traducir para la Igualdad Sexual*. Granada: Editorial Comares, 2017. p. 157-172.

LEFEVERE, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2017.

LORDE, Audre. Uma litania pela sobrevivência. In: *A unicórnio preta*. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Relicário, 2020. p. 82-83.

LORDE, Audre. *Irmã Outsider*: ensaios e conferências. Tradução: Stephanie Borges. São Paulo: Grupo Autêntica, 2019.

MANIFESTO LGBTI africano/declaração. Tradução: Thamy Ayouch. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 89-90.

MATEBENI, Zethu; MONRO, Surya; REDDY, Vasu. Introduction. In: _____ (Orgs.). *Queer in Africa: LGBTQI identities, citizenship, and activism*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 1-16.

MOHAMMED, Azeenarh; NAGARAJAN, Chitra; ALIYU, Rafeeat (Orgs.). *She Called Me Woman*: Nigeria's queer women speak. Abuja: Cassava Republic Press, 2018. Edição Kindle.

MUTHIEN, Bernedette. Queerizando as fronteiras: uma perspectiva africana ativista. Tradução: Caterina Rea. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 91-100.

NDASHE, Sibongile. A história única da homofobia africana é perigosa para o ativismo LGBTI. Tradução: Caterina Rea, Izzie Madalena Santos Amancio e Equipe FEMPOS. In: REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 78-88.

OLAOLUWA, Senayon. The human and the non-human: African sexuality debate and symbolisms of transgression. In: MATEBENI, Zethu; MONRO, Surya; REDDY, Vasu (Orgs.). *Queer in Africa: LGBTQI identities, citizenship, and activism*. Londres; Nova Iorque: Routledge, 2018. p. 20-40.

REA, Caterina; PARADIS, Clarisse Goulart; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. O Queer African Reader e sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria queer em uma perspectiva Sul-Sul. In: _____ (Orgs.). *Traduzindo a África Queer*. Simões Filho: Editora Devires, 2019. p. 7-22.

ROSE, Emily. Revealing and concealing the masquerade of translation and gender: double-crossing the text and the body. In: EPSTEIN, B.J.; GILLET, Robert. *Queer in translation*. Londres e Nova York: Routledge, 2017. p. 37-50.

SANTAEMILIA, José. Sexuality and translation as intimate partners? Toward a queer turn in rewriting identities and desires. In: BAER, James Brian; KAINDL, Klaus (Orgs.). *Queering translation, translating the queer: theory, practice, activism*. Londres e Nova York: Routledge, 2018. p. 11-25.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Translator's preface. In: PROSHAD, Ram. *Song for Kali: A Cycle of Images and Songs*. Tradução: Gayatri Chakravorty Spivak. Calcutá: Seagull Books, 2000. [n.p.]

SPURLIN, William J. Queering translation: rethinking gender and sexual politics in the spaces between languages and cultures. In: EPSTEIN, B.J.; GILLET, Robert. *Queer in translation*. Londres e Nova York: Routledge, 2017. p. 172-183.

VENUTI, Lawrence. *Escândalos da tradução: por uma ética da diferença*. Tradução: Laureano Pelegrin, Lucinéia M. Villela, Marileide D. Esqueda, Valéria Biondo. São Paulo: Editora da Unesp, 2019.

VENUTI, Lawrence. *The translator's invisibility: A history of translation*. London: Routledge, 1995.

APÊNDICE A

TRANSCRIÇÃO DA ENTREVISTA COM WALTER UCHENNA UDE⁸³

Entrevista via WhatsApp com Walter Uchenna Ude, do canal do YouTube “The Minority Report NG”⁸⁴, em 13 de agosto de 2020.

Autora [CKF]: So... just to let you know a little bit better what I'm doing. I'm translating "She called me woman" into Portuguese, and I'm also writing a bit about the translation process and also will have to write a chapter about LGBTQ+ experiences in Africa. While researching about this, I found your channel and thought it was so cool! I've been reading a lot of academic papers about LGBTQ+ rights in Africa and stuff, but I think a personal perspective is so important, especially considering that the book contains personal accounts and everything. So that's why I decided to reach out to you guys... It's really nothing much, I would just like to talk a bit about these matters.

Walter: Alright then. It's cool. We can talk about it.

CKF: Cool! So, basically, I would need

1: Your name, and maybe talk a bit about yourself.

2: Why did you decide to start a channel that talks about LGBTQ issues?

3: What is it like being queer in Nigeria? I know that there is an anti-homosexuality law. Does that impact your day-to-day life as a queer person?

4: I know there are groups resisting against this law and against gender and sex inequalities. How loud are these groups? Are they listened to at all?

That's all! Take your time to answer, there's no rush... And if you prefer to send audio clips, that would be fine :)

Walter: OK. I'm Walter. A bit about myself? Lol. Well, I'm a writer. An editor as well. From Eastern Nigeria. Don't really know what else to say here. Lol.

⁸³ Entrevista virtual concedida a Carolina Kuhn Facchin: UDE, Walter Uchenna. [agosto 2020]. Curitiba; Lagos, 2020.

⁸⁴ Disponível em: <<https://www.youtube.com/channel/UCVQsEsqPmDwupqX-UmbRN2Q>>. Acesso em 18 de fevereiro de 2021.

2. My friend, Dozie and I often talk a lot about things going on in our community. He's bisexual and I'm gay, and we had very strong opinions about issues affecting the LGBT community in Nigeria. So one day, we thought, well, how about we just stop talking to each other and start talking to the public? That was basically how we started. We really felt strongly about contributing to the energy surrounding our community at large.

3. It's very challenging to be queer in Nigeria. There are many facets to this challenge. There's how you present yourself online, how you present yourself among your neighbours and in your day to day life, how you present yourself to family, to friends. Being queer in Nigeria can sometimes feel like living multiple personalities, because you can sometimes not be the same person all round.

There's also privilege. Privilege that comes from upbringing or ties to family or something as simple as where you've chosen to live. For instance, someone who lives in an upscale neighborhood of (I don't know if you've been to Nigeria), say, Lekki, can afford to be a lot less restrained in how queer they are. They can be more authentic in public interactions than someone who lives in a more squalid neighborhood in, say, Oshodi.

These places are in Lagos by the way.

CKF: Have you had contact with queer people from other countries in Africa who talked about similar or different realities where they live?

Walter: Other countries? Yeah. Mostly Kenya, Ghana and South Africa.

CKF: And is the reality there similar?

Walter: Yes. We face most of the same challenges. In fact, there was this online movement that a Nigerian LGBT blog, Kito Diaries, started called #KitoAlert. A way to expose the faces and identities of those who victimize the members of the LGBT community. And it became such a thing on twitter, that the Ghanaian gay twitter also adopted the hashtag to expose their persecutors. This speaks to a similarity in the apathy the police has toward the LGBT community, where you mostly don't get any justice from law enforcement once it becomes known that you were targeted because of your sexuality.

This varies from the South African experience though. Some people I've interacted with over there live more liberated lives. In fact, there are some queer Nigerians who relocate there just so they can have a semblance of freedom to be who they are.

CKF: Right. Yeah, that's what I've been reading, that SA is more open... And what do you think plays a bigger role in the oppression faced by queer people in Nigeria? Religion, the government, family? Or is it everything? One thing I felt reading "She called me woman" is that those women really didn't fear the law that would supposedly put them in jail, but they feared their families, or being excluded from their families, for example. Maybe because these would be more tangible threats?

Walter: It's a mixture of all three. Family represents the oppression in that it is the community some queer people know. And they can't or do not want to have any identification that doesn't involve their families. So they'd do anything, bend themselves in to whatever shape to adapt to what's expected of them from family.

Then there's the government. Which is represented in the law or in law enforcement. Where you are indiscriminately arrested by the police upon suspicion of you being gay, and they intimidate you into being a victim of extortion by waving the 14-years imprisonment in your face or threatening you with prosecution in the court.

Then there's religion. This is the ultimate, because it's the foundation of these other factors. Families throw children out because of religion. Friends turn their backs on you because of religion. You even get to hear policemen preach to you to change your ways, whilst extorting you. Religion is in the way pastors and priests heighten the sense of abomination surrounding same sex attractions. Religion is so deeply rooted in prejudice that some people spew homophobic religious views automatically without even knowing what they're saying.

CKF: Yes, that's awful. Horrible. Do you feel this religious "force" comes from a colonized perspective? Like, with American evangelical coming to Nigeria, for example? I ask because Binyavanga Wainaina, from Kenya, used to say that this prejudice and hate was brought to the African continent by colonialism. and some women in "She called me woman" talk about how in traditional practices or beliefs, homosexuality was not seen as so wrong or objectionable.

Walter [por áudio]: About the question regarding whether I believe if this religious force comes from a colonized perspective – I do, actually, because research into our culture and our past has shown that. Considering the fact that historically religion as we know it in Nigeria and in Africa was something that was imported to Africa by the missionaries, and now it is this

major weapon that's used to beat against the queer community. So it goes to show that the homophobia that is experienced was sort of imported, came with the religion, you know, so... So, yeah, that's what I believe. I read *She called me woman* and there was a chapter where somebody says something about how it was curious how people from her mother's generation or her grandmother's generation were more indulgent whenever it came to talking about homosexuality. And it says something about how those people from that generation, you know, because they came from an era that hadn't been so strongly influenced by religion as Eastern nations are, so it goes to show that they weren't really affected so much by... So, yeah, I do believe that the homophobia that is attached with religion came with our colonization.

But you also asked about... There was one more question that I guess I didn't answer, about if there are any group resisting the anti-gay law in Nigeria, and how loud they are, and if they are listened to at all. Yes, there are. There are a bunch of groups, mostly NGOs in Nigeria, like the Initiative for Equal Rights... There are a bunch of them, and, they... I'm not part of any of these groups, but from the frequent coming together, you know, the seminars, and the conventions, and all sorts of little gatherings that they frequently put together for the queer community to go and talk, it's pretty obvious... you know, these groups they, how they, they make lots of, they create a lot of waves, they make some noise, they... Just how much noise is made and if the government is even listening is, well, that's debatable, but they do, there is... It's not entirely silence, you know, over here, we have people who... Like, recently, often times they also use other avenues, even if they are not, and I don't know the truth to this, like, I don't know if there's any movement pushing to repeal the law, there are whispers, people say there are, but I haven't seen it, I haven't seen such moves being made... And even though, even if this is not one of the things that they are doing, there are other ways that individuals or groups, you know, other things they do to sort of, like, it's not just about trying to get the law repealed, or trying to right the wrongs of inequalities that have become legalized, but it's about creating situations and injecting into the consciousness of society to sort of change the mindset of Nigerians, like creating films and writing books – *“She called me woman”* is a very classic example of such a thing, you know. Just trying to create a narrative that is pushed away from the niche of the queer community and into the mainstream consciousness of Nigerians, so that when they are bombarded by these things there is a hope that there will be consciousness shifts, more empathy for the struggles of the queer community in Nigeria.

CKF: Yeah, I think art – literature, movies, music – is a great avenue for change.

But Walter, I guess that's it! Unless you would like to add anything?

Walter: Thank you for the opportunity to have this talk with you.

Just want to add one more thing. I mentioned something about a Nigerian queer blog. It's called Kito Diaries and it documents the stories and experiences of the Nigerian LGBT community. If you like, you could check it out sometime.

CKF: Oh, no, I thank you!

And yes, I'll definitely look this blog up.

And just one more thing: would you feel comfortable telling me your full name? It would be good to put it on my thesis.

Walter: Oh sure. I'm Walter Uchenna Ude.

CKF: Great! Thank you so much.